

Class

2325

Book

B645

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY

Soc'y for Promoting Religion and Learning

26 Mr 27

XV | 157

KARL BORNHAUSEN

D e r E r l ö s e r

*



Digitized by the Internet Archive
in 2025

1882-
KARL BORNHAUSEN

D. theol., ord. Prof. der Theologie und Religionsphilosophie



Der Erlöser



Seine Bedeutung
in Geschichte und Glauben



I 9 2 7

Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig

232 S

B645

81789

Alle Rechte vorbehalten

*

Buchdruckerei Oswald Schmidt G. m. b. H.

Leipzig

VERBODEN TOEGANG
TOEGANG
TOEGANG

ADOLF JÜLICHER

dem Lehrer, Forscher und Freund

*

1857 * 26. Januar * 1927

Denn Gott, der da hieß das Licht aus der Finsternis hervorleuchten, der hat einen hellen Schein in unsre Herzen gegeben, daß durch uns entstünde die Erleuchtung von der Erkenntnis der Klarheit Gottes in dem Angesichte Jesu Christi. Wir haben aber solchen Schatz in irdenen Gefäßen, auf daß die überschwengliche Kraft sei Gottes, und nicht von uns. (2. Kor. 4, 6 und 7)

Vorwort

Vor kurzem saßen wir nach einer Nietzsche-Vorlesung abends mit einigen Theologen in Gesprächen über die gegenwärtige Religionslage zusammen. Und der jüngste unter ihnen verlor sich in einer abgründigen Spekulation über das Wesen der Gottheit, die durch ein dialektisches Denkverfahren objektiv erfaßt werden könne und müsse. Als gegen diese schwierige Philosophie der Einwand erhoben wurde, wo denn in ihr Jesus Christus, der geschichtliche Mensch, der uns den Namen Christen gab, bleibe, faßte er sich an den Kopf und sagte, das sei eben das furchtbare Problem, aus dem er nicht herausfinde.

Weil Hunderte von Theologen und Tausende von evangelischen Christen sich heute in dieser verzweifelten Lage quälen, ist vorliegendes Buch geschrieben worden. Ich habe mir dabei nicht eingebildet, daß Christen in Not, geschweige denn Theologen in Not, meine Schrift helfen könnten; Bücher, die die Geschichte ernst nehmen, werden heute belächelt. Dieses Buch hat nur die Aufgabe, da zu sein. So ist es Wernles „Jesus“ ergangen; das Buch wurde ein paar Jahre lang vom Neutestamentler und vom Systematiker mit ironischem Wort hin-

und hergereicht: „Es gehört in Ihre Bücherei, Herr Kollege!“ Dann erbarnte sich wohl der praktische Theologe, der alles versteht und alles verzeiht. Nach 1914 aber bestand dieses Buch eine Feuertaufe, die unseren literarischen Produkten versagt bleibt: in einer Geldausgabe hat es manchem guten Kameraden Glauben und Leben gerettet.

Vor solcher Erfahrung geziemt Bescheidenheit. Ich schreibe meine Gedanken als Mensch und aus menschlichem Gesichtspunkt. Gott bewahre mich vor der Einbildung, daß irgendein Wort in meinen Schriften als Gottes Wort genommen werden sollte. Schlechte schlichte deutsche Menschenworte sind's, von einem Suchenden geschrieben, der zuweilen in seinem Leben spürte, daß Gott ihn ganz fest an der Hand hatte, trotz seines vergänglichen Daseins. Deswegen werde ich keine „Glaubenslehre“ verfassen, von Gottes Standpunkt aus, wie's heute Vorschrift ist. Sondern ich will den geschichtlichen Gehalt des christlichen Glaubens für die Gegenwart so erläutern, wie es der gebildete Kulturmensch Europas heute bedarf. Das kann nicht in einem Buch geschehen, daher noch zwei andere über „Offenbarung“ und „Schöpfung“ je in Jahresfrist folgen werden. Aber es ist gute Gelehrtenart, daß die Entscheidung zu Anfang fällt. Die Hauptperson des Christenglaubens ist der Erlöser.

Über meine Stellung im heutigen religionsphilosophischen Denken habe ich kürzlich in der Christlichen Welt 1926 Nr. 11, Sp. 542 ff. einiges berichtet: „Die geschichtsphilosophischen Grundlagen des Glaubens“, wie ich sie 1914 beschrieb (Leipzig,

Arwed Strauch), sind für mich auch heute noch tragfähig. Auf die Prinzipienfragen immer wieder zurückzukommen, liegt mir daher nicht.

Die Abbildungen, die nicht Symbol des christlichen Erlösers, sondern wissenschaftliche Belege für die Geschichte des antiken Erlösers sind, geben den Asklepios der Blacas'schen Sammlung im Britischen Museum in London und den Antinous in der Staatlichen Skulpturensammlung in Dresden wieder.

Für wissenschaftliche Auskünfte bin ich verpflichtet den Herren Kollegen Weege in Breslau, Williger in Köln, Zscharnack in Königsberg, ferner cand. phil. Tolwarschky, der bei Korrektur und Register wesentliche Hilfe leistete. Wie sehr jeder, der sich in den Rätselfragen der Anfänge unserer Religion versucht, seinen Lehrern, den historisch-kritischen Theologen der vorigen Generation, dankbar zu sein hat, sage die Widmung.

Breslau, August 1926

D. Bornhausen

Inhalt

Der Zweifel an der Geschichte	1
I. Das Problem des Erlösers	9
1. Der Hellenismus: σωτήρ (Sotér)	12
Die Entwicklung des individualistischen Erlösers	13
Die Entwicklung des mystischen Erlösers in den Mysterien	28
Erlöser als mystischer Begriff in der griechischen Philosophie	36
Die hellenistische Mystik	51
2. Das Judentum: Messias	64
3. Das vorderasiatische Religionskonvolut	75
II. Die Philosophie der Erlöservorstellung	85
1. Die antike Heilandsidee und ihre Nachwirkung im Christentum	86
2. Der Heiland Jesus in der Geschichte	100
Der Heiler Leibes und der Seele	101
Der soziale Erlöser	109
Der Verkünder reinen Glaubens	121
3. Die Erlösertypen der Christenheit	140
Der mystische Gottessohn	142
Der messianische Menschensohn	150
Der Erlöser als Substanz im Kultus und Sakrament	153
Der Mittler als Gemeindesymbol	157
Der dogmatische Heiland	162
Der historische Herr	169

III. Der evangelische Glaube an den Erlöser	188
1. Der neue Eindruck des geschichtlichen Erlösers auf den Glauben	191
Zinzendorf, Herder, Schleiermacher	193
W. Herrmann und die deutsche Gegenwart	198
2. Die durch den geschichtlichen Erlöser bewirkte Erlösung . .	205
Die unhistorische Erlösungsidee, Mystik, Eschatologie	206
Die Erlösung in Raum und Zeit	217
Erlösung von Weltleid und Übel	219
Erlösung von Sünde und Ohnmacht	221
Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes durch Jesus Christus	224
Alleingeltung des geschichtlichen Erlösers	225
Das Symbol der geschichtlichen Erlösung	232
Anmerkungen	237
Register	251



Der Zweifel an der Geschichte

Die derzeitige Lage der evangelischen Theologie ist gekennzeichnet durch einen erheblichen Mangel an Einsicht, die Probleme da zu suchen und zu sehen, wo sie sind. Die historische Theologie ist weiter in einem unbegrenzten radikalen Abbau begriffen, wobei sie allmählich der grundsätzliche Zweifel befällt, ob das Christentum denn überhaupt als geschichtlich begründete Religion einen Sinn und eine Daseinsberechtigung habe. Die Auflösung der synoptischen Tradition in isolierte Einzelerzählung, deren Verknüpfung nicht den geringsten Wert habe, die Beurteilung des Paulus als eines genialen Religionsphilosophen und Religionsstifters, nicht aber als Trägers eines bestimmten Komplexes und einer persönlichen Deutung geschichtlicher Ereignisse, endlich die Überspannung der religiösen Kraft der Urgemeinde, die ihr unter petrinischer Führung zugemutete geistige Einheit und fromme Reinheit, haben der historisch-theologischen Wissenschaft ohne Unterschied der Richtungen den Gedanken der symbolischen Bedeutung der Gestalt Jesu Christi nahegelegt. Nicht, daß die Existenz dieser Gestalt zweifelhaft geworden wäre; aber ihre geschichtliche Existenzform ist gleichgültig. Denn der erhöhte Herr, wie ihn die Glaubensformel der

Urchristenheit faßte, verdrängt und ersetzt alle historischen Fragezeichen durch geistige Wirklichkeit.

Diesem historischen kritischen Dualismus hat sich die systematische Theologie in unkritischer Weise angepaßt. In ihren grundsätzlichen Erwägungen ist sie von dem Problem des Heilands übergegangen zu dem alleinigen Problem Gottes. Der allgemeine Religionsgedanke über Gott wird mit erheblicher spekulativer Gewandtheit diskutiert, teils in vernünftiger Gedankenordnung oder „vom Menschen aus“, teils in unvernünftiger Sprache oder „von Gott aus“. Das Material geschichtlicher Religion wird dabei nur vergleichsweise herangezogen, und ostasiatische Gottspekulation ist gleichberechtigt mit der christlich-europäischen Gedankenwelt. Dabei greift man dann allerdings plötzlich und unbegründet von Gott, dem Schöpfer und Vater der Welt und Menschheit, über auf den Gott, der seinen eigenen Sohn auf die Welt gesandt habe, und dekretiert gänzlich unhistorisch und unwissenschaftlich: „Ein solcher ist mehr denn Prophet. — Er ist der Sohn.“¹ Eine solche fromme Behauptung geschichtlicher Art gibt sich bei K. Otto immerhin mit vorsichtiger Bescheidenheit, während sie bei den Kirchentheologen mit furchtbarem Wortschwall und erschrecklicher Begeisterung auftritt, wobei die Kühnheit der historischen Behauptungen nur die Bruchigkeit der geschichtlichen Überzeugungen verdeckt. Wir kommen zu dem sehr betrübenden Resultat: Die deutsche evangelische Theologie hat kein vernünftiges Vertrauen mehr zu den historischen Tatsachen, die seit zwei Jahrtausenden ihren Glauben begründet haben; sie sucht allenthalben die rationalen Geschichtsbestände durch Dogma, Glaubensmystik und Kultmystik zu ersetzen. Sie gebraucht zwar immer noch die Sprache

der geschichtlichen Religion, nämlich die des Neuen Testaments; aber sie ist nicht mehr in der Lage, den Geist des Neuen Testaments als Offenbarung in einer einmaligen geschichtlichen Epoche zu begreifen, sondern sie sieht darin den allgemeinen Religionsgeist in christlicher, europäischer Form.

Es ist üblich geworden, für diesen seltsamen Verfall der Geschichtswertung sowohl Ritschl und seine Schule, vor allem von Harnack, und die religionsgeschichtliche Schule, vor allem Troeltsch, verantwortlich zu machen. Aber unter Kundigen bedarf es keines Nachweises, daß diese Schuld auf unschuldige Sündenböcke geladen worden ist. Wilhelm Herrmanns Versuch, den geschichtlichen Jesus durch religiöse Intuition im Zentrum des evangelischen Christentums zu halten, ist eine Unternehmung, die nur durch die erstaunliche christliche Kraftlosigkeit der nachfolgenden Theologengeneration unverstanden geblieben ist. Und Troeltschs Abweichen zu einer symbolischen Auffassung der Geschichtsgestalt Jesu war für ihn bisher nur Frage, nicht Entscheid. Denn Troeltsch ist der einzige gewesen, der das Problem der christlich-europäischen Geisteskultur an richtiger Stelle erkannte, an der geschichtlichen Bedeutung Jesu und seiner Zeit. Daher hat er sich auch allein auf die Religionsgeschichte Europas und des Christentums beschränkt und hat alle religionsgeschichtlichen Menschheitsparallelen und -bünde unterlassen. Ihm war klar, daß eine geschichtliche Religion, die im geschichtlichen Menschen begründet ist, nur in geschichtlichen Formen ihr Leben haben und bewahren kann. Daher ist der Christenglaube eine menschliche Geistesform und keine göttliche, keine Theosophie: Wenn aber Glaube ein Offenbarungselement, als Gottes Offenbarung, enthält, so ist das Christentum

ausgezeichnet durch die Tatsache, daß diese göttliche Offenbarung durch den geschichtlichen Menschen in die Menschheit eintrat.

Dieser geschichtsphilosophische Gedanke hat darin durch Troeltsch seine Erweiterung und Enttheologisierung erfahren, daß die Urgemeinde als solche geschichtlicher Träger dieser Offenbarung wurde. Und pietistische Theologen, von dem Sozialcharakter der christlichen Religion angezogen, haben diesen Gedanken weiter verfolgt², wobei ihnen der erhöhte übergeschichtliche Heiland fest stand, der Troeltsch freilich, als außer-geschichtlich, nicht interessierte.

Immerhin ist der Verdacht rege, daß mit einer solchen Auslegung des Christenglaubens als geschichtlichen Sozialprodukts ihm nicht Genüge getan sein kann³. Einmal widerstrebt dem die geschichtliche Tatsache, daß diese Religion sich mit dem Namen ihres geschichtlichen Stifters gekennzeichnet hat und also das geschichtliche Individuum als schöpferisch einzigartig an die Spitze ihrer geschichtlichen Laufbahn gestellt hat. Es ist sehr schwer anzunehmen, daß über dieses historische Faktum die Urgemeinde sich getäuscht haben sollte und eine relativ unbedeutende, ihr nur sagenhaft bekannte Person als Sammelort ihres Gemeindeglaubens gewählt haben sollte. Solcher sehr gewagten Hypothese widerspricht aber auch die bisher unerschütterte Tatsache menschlichen Nachdenkens, daß alle großen geschichtlichen Schöpfungen und Wandlungen aus dem Individualleben stammen und von einzelnen Personen geschaffen sind. Zwar hat das Geschichtsleben selbst in seiner breiten Masse sich als Beziehung von Mensch zu Mensch gezeigt; aber daraus war nicht zu entnehmen, daß alles Geistesgut Produkt dieser Be-

ziehungen sei; sondern es wurde nur klar, daß das Geistesleben in der Sozialform der Sprache allein in Erscheinung tritt. Das Vorhandensein des Geisteslebens, die Produktion desselben bleibt aber konzentriert im geschichtlichen Personleben, wobei überdies sicher ist, daß dieses ursprünglich individuell Geistige niemals adäquat in ein anderes Individuum eingehen kann:

Schlimm, daß der Gedanke
erst in der Worte tote Elemente
zersplittern muß, die Seele sich im Schalle
verkörperten muß, der Seele zu erscheinen⁴.

Diese doppelte Erwägung führt zu der Einsicht, daß gerade alle Religion mit geschichtlichem Persönlichkeitsleben verbunden ist. Allerdings hat die Gegenwart sich derart in ostasiatische und primitive Religionsforschung vertieft, daß es langer Beweise bedürfte, auch ihr dieses Gesetz klarzumachen. Andernorts, bei dem Problem der Offenbarung, ist darauf einzugehen. Daß aber das Christentum in seinem ganzen geschichtlichen Sinn und Wesen an der geschichtlichen Person des Erlösers hängt, unterliegt keinem Zweifel. Damit steht sich Theologie und Philosophie vor eine Tatsache gezwungen, die ihr unbegreiflich und daher höchst unbequem ist. Aber die Theologie als Vertreterin des Glaubens muß mit der unbedingten Tatsache ihres geschichtlichen Ursprungs in der Person des geschichtlichen Menschen Ernst machen, mag sie darüber auch rationalwissenschaftlich scheitern. Die Philosophie dagegen muß den Idealismus, das heißt: den Wahrheitsinn aufbringen, auch das Unerforschliche zu verehren, das niemals begreiflich werden wird.

Der europäische Rationalismus und Psychologismus der Gegenwart verfällt immer wieder auf den Verdacht, das Wert-

volle an der Geschichte sei nur die Phantasie des Geschichtsbetrachters oder Geschichtsschreibers. Die in uns vorhandenen Ideen werden der Vergangenheit eingebildet, die selbst nichts zu unseren Bildern von ihr beizutragen hat. Es ist wichtig festzustellen, daß die beiden großen Gestalter der Religionsgeschichte, Schelling und Hegel, so gegensätzlich sie sonst dachten, von der objektiven Kraft der Geschichte durchdrungen waren. Und gerade die Geschichte der Religionen hat ihnen diese Überzeugung gegeben. Denn es ist allerdings nicht der geringste Vernunftgrund einzusehen, warum die Religion geschichtlichen Anschluß an verflossene Menschen und Verhältnisse suchen sollte, wenn sie doch aus der Gegenwartsseele der Menschheit allein ihr Wesen und ihre Wahrheit schöpft. Die Lebensregel aller Religion ist jedoch, daß sie überliefert wird; sie wird nicht, wie Philosophie und Weltanschauung, zu jeder Zeit neu erzeugt und neu begründet. Sondern ihre Gründe sind uralte, und ihre Zeugnisse ruhen bei den Erzeugern, den Führergestalten der Religionen. Derer aber sind sehr wenige, deren Zeugnis von immer neuen Zeugen aufgenommen und durch die Geschichte der Religion getragen wird. Alle diese Zeugen aber behaupten, daß die Kraft dieser Religion nicht in ihnen entstanden sei, sondern daß sie zu ihnen gelangt sei durch geschichtliche Überlieferung. So ist es das charakteristische Leben des christlichen Glaubens, der seinen Erlöser nur durch geschichtliche Überlieferung hat. Denn auch die unmittelbare Jesusanschauung, die Luther und Pascal, Franz von Assisi und Hölderlin hatten, trägt bei aller Originalität das Kennzeichen geschichtlicher Überlieferung an sich. Pascals Wort in seiner Bekehrungsschau über Jesus lautet: „Er ist nur auf den im Evangelium gewiesenen Wegen

zu finden.“ Der große Fromme hat also die ganze Tiefe seiner Geschichtsintuition in seiner Bekehrung gewahrt und sich auch methodisch zu dem einzig gültigen Christenglauben, dem der geschichtlichen Überlieferung, bekannt.

Deswegen muß in der Religionswissenschaft heute die schonungslose Frage aufgeworfen werden: „Was dünkt euch um Jesus Christus?“ Mit der Behauptung: Er hat gelebt! Er hat nicht gelebt! usw. ist gar nichts gesagt. Denn nicht um Existenz, sondern um ganz bestimmte Geschichtsbedeutung handelt es sich: nicht um die vom Individuum in aller Geschichte und Religion ersehnte Erlösung, nicht um das Heilige, das Heil. Sondern das ist die Cruz der Theologen: der Heiland, der Erlöser, seine geschichtliche, christliche Bedeutung.

Diese Frage ist zuletzt von Wilhelm Bouffet in vollem Ausmaß erkannt worden. Trotzdem ihn seine philosophischen Beschäftigungen sehr stark auf eine religiöse Ideenlehre hinwiesen, hat der Historiker doch diese irrige Tendenz übermocht und „Kyrios Christos, Geschichte des Christusblaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus“⁵ geschrieben. Bouffet erkennt, daß in dem Titel, den der Gläubige der verehrten Person in der Geschichte gibt, etwas von dem Zauber, der Gemüts- gewalt des Religionsstifters nachwirken müsse. Und er steigt schnell über die historisch traditionellen Bezeichnungen Jesu: Sohn Davids, Gesalbter, Menschensohn, Messias auf zu der Bezeichnung „Kyrios“, der Herr. Es ist kein Zweifel, daß wir in dieser Bezeichnung älteste Ergriffenheit durch die geschichtliche Person Jesu vor uns haben. So können nur Zeitgenossen oder deren Kinder Jesus erlebt haben. Denn schon bei Paulus sehen wir die geschichtsfremde unpersönliche Variante entstehen: Der

Herr ist der Geist. Im Griechischen bedeutet das, daß aus dem Masculinum ein Neutrum wird; und damit ist der Ursinn des Christenglaubens in seine erste geschichtliche Permutation eingetreten. Bouffet hat daher recht, an diesem Kyriostitel mit solcher Energie festzuhalten.

Mag für den Historiker des Christenglaubens der Name „Herr“ für Jesus der wichtigste sein, für den, der nach dem Wesen dieses Glaubens fragt, tritt der Titel „Heiland“ als der wichtigere und fraglichere hervor. Mit Herr bezeichnete eine Sekte ihren Führer; mit Heiland bezeichnete eine Religion ihren Gott. Der Herr Jesus Christus bleibt innerhalb der Geschichte; der Heiland der Welt überschreitet diese Grenze und wird zum Dogma, zur Idee. An der christlichen Vorstellung vom Heiland und seinem Heil muß sich ermitteln lassen, ob Geist und Geschichte, Persönlichkeit und Idee, Immanenz und Transzendenz, Mensch und Gott überhaupt zusammengehören. Heiland ist der Begriff zweier Welten, denen beiden der einige Jesus Christus angehört. Der Titel Heiland ist universal: überall in der Religionsgeschichte fällt er großen Führern zu. Zugleich ist dieser Name ganz spezial: der Christenglaube gibt ihn nur einer einzigen geschichtlichen Person. Diese Tatsache ist zu deuten: historisch, philosophisch, religiös-dogmatisch.

ERSTES KAPITEL

Der Erlöser in der mediterranen Religionsgeschichte

Die geistige Welt um das Mittelmeerbecken in der Antike kommt allein für die Entstehung der europäischen Erlöservorstellung in Frage. Das hindert nicht, daß über Palästina hinaus nach Osten zu geistiger Austausch auch in der Heilsfrage besteht und beobachtet wird. Persiens und Indiens Religionen sind die Grenzerscheinungen, die nicht ohne Einfluß auf die mediterranen Erlösungsgedanken blieben. Trotzdem liegen diese Religionen selbst schon jenseits der Grenze, die für christliche Erlösungsreligion wichtig ist. Und grundsätzlich fällt bei dieser Betrachtung⁶ aus, was an Erlösungskraft in japanischer oder mexikanischer Religion sich gezeigt hat. Es kommt für uns nur die Mentalität in Betracht, die sich aus der Religionslage um das Mittelmeerbecken vor 2000 Jahren durch späteren Hinzutritt der nordisch-germanischen Seelenart gebildet hat. In diesem über zwei Jahrtausende alten Seelentypus sind wir selbst heimisch, sind von ihm erzeugt und getragen und daher nur ihn zu verstehen fähig, wenn anders überhaupt Religion verstanden werden soll.

Für diese Religion ist daher zunächst die Frage des geschichtlichen Ursprungs dringend, eine Frage, die bisher sehr einfach

beantwortet wurde: Ursprung ist Jesus, Beweis dafür das Neue Testament. Aber diese einfache Behauptung ist in der geschichtlichen Erkenntnis der jüngsten Zeit zerronnen und hat einer viel komplizierteren Raum gemacht. Auch die Völker um das Mittelmeerbecken vor 2000 Jahren waren wie die des heutigen Europa nach Herkunft und Sprache außerordentlich verschieden; durch Wandergeist, politischen Zwang und Kolonisation wurde außerdem starke Zueinanderschlebung der einander fremden Volksmengen in der Antike bewirkt. Dabei bewahren die Völker in ihren Splintern sehr konservativ ihren religiösen Charakter und verteidigen ihn bis in den völkischen Tod. Beweis dafür ist der Untergang des Volkes Israel in Babylon. Um so auffälliger, daß doch im Zusammenhang mehrerer Jahrhunderte eine ähnliche Religionssehnsucht in allen den wesentlichen Völkern am Mittelmeer sich zeigt und produktiv wirkt. Es ist zu allgemein geurteilt, wenn man diese Erscheinung als ein Komposit von Hellenismus und Christentum bezeichnet, obwohl diese beiden Religionskräfte die stärksten zu sein scheinen. Aber ihre erobernde Kraft ist nicht zu verstehen ohne starke gleichmäßige Seelenart bei rassenmäßig sehr verschieden gestimmten Völkern: Syrern, Ägyptern, Römern.

Daher wird es dem Religionsforscher heute sehr schwer, die Frage des Ursprungs für die neue Religion, die nach mehrhundertjährigem Verlauf den Namen „die christliche“ allgemein bekam, zu beantworten. Vielleicht ist diese Religion, wie alle anderen, viel zu groß, um von ihr zu sagen, sie entstand am 24. Dezember des Jahres I. In dieser Formulierung schon sehen wir, daß solche chronologische Fixierung historisch falsch und religiös unbrauchbar wäre. Das Menschlich-Persönliche

tritt an dieser Religion eben in einen Rahmen, der weiter ist als die Lebenszeit des empirischen, geschichtlichen Menschen. Sucht man aber diesen weiteren Rahmen, so ist es nicht weniger gewagt, die Anfänge des Christentums nicht in Jerusalem, sondern in Athen und Alexandrien zu lokalisieren⁷. Denn dadurch wird das Blickfeld ebenso begrenzt, und nur auf andere Stelle des Atlas antiquus verschoben. Vielmehr muß versucht werden, den Gleichlaut des religiösen Suchens an allen Stellen der damals bekannten Dikumene zu hören, sofern sie etwas verlauten lassen.

Für den philosophischen Kopf ist es aber dabei wichtig, sich nicht in die weiten Gefilde antiker Religionen zu verlaufen. Nicht wie das Altertum überhaupt fromm war, ist bedeutsam für unsere Betrachtung. Sondern nur das eine charakteristische, aber schlechthin die neue Religion gründende Merkmal verfolgen wir: den Erlöser. An Gnosis, Mystik, Erlösungssehnsucht würden wir uns verlieren in die Menschheit. Wir aber fragen zuerst nach der christlichen Religion. Und diese Religion scheint als ihr Wesensmerkmal immer noch allein zu haben: Jesus Christus. Diese Gestalt wäre der Glaubensgrund in der gesamten antiken Seele. Die daraus folgenden Probleme sind klar: wie soll das für Griechen, Römer, Syrer möglich sein? Welche Religionsansätze liegen dazu vor? Nehmen wir die von Hall-Öslo geforderte außer-jerusalemische Betrachtung auf⁸, so zeigen sich drei Gruppen: 1. Hellenismus; 2. Judentum (dazu Alexandria, Plotin); 3. andere Religionen mit Erlöservorstellungen am Mittelmeer.

I. Hellenismus

Paul Wendland sieht den Ursprung der neuen Religionsform in der „Hellenistisch-römischen Kultur“ in dem durch mythische Religiosität wie durch Verstandeskritik und -aufklärung gesteigerten Individualismus⁹. Diese zweifellos richtige Beobachtung ist zu vermehren durch Hinzunahme des ethischen Moments. „Eine große religiöse Umwälzung ist — bedarf es noch dieser Versicherung? — nur aus moralischen Ursachen zu erklären“¹⁰. Damit behauptet auch der Franzose Gumont die Bedeutung des Individuums für die Entstehung der europäischen Religion. Denn das Erwachen des Individualbewußtseins führt zu den Gedanken der Pflicht und Schonung der Mitmenschen. Gewiß individualisiert sich Religion in der Antike zunächst am Todesgeschick (Mysterien, Psalmen, Hiob), damit zusammen aber erfolgt die moralische Läuterung des Individuums (Jeremias, Sokrates, Platon, Epiktet). Die Individualethik wird zu religiös begründeter Humanität, die dem Kinde und seinem Schicksal der Abhängigkeit Verehrung zollt. „Höchste Verehrung verdient der Knabe.“¹¹ In diesem Satz hat Juvenal (um 100 n. Chr.) die seltsame Synthese ausgesprochen, die den pädagogischen Humanismus des Römers mit der Kindesverehrung der Religion Jesu verbindet. Und die Bibel wird von dem gleichen Geist umschlossen. Der erste Jesajas prophezeit Erlösung durch ein Kind¹², und Jesus sagt: „Lasset die Kindlein zu mir kommen.“¹³ Begreiflich, daß schließlich das Christkind selbst Symbol dieses antiken religiös-ethischen Individualismus wird¹⁴.

Bei dieser Betrachtung durch hervorragende Forscher der

Gegenwart ist es wichtig, daß sie nicht aus Wirtschaft, Raffeneigenart oder physischen Nöten die neue Seeleneinstellung begründen. Sondern diese ist rein geistig, darin allerdings irrational bedingt. Auch nicht die Mystik, jenes ewige X der Religionsgeschichte, ist Grund, sondern der Individualismus.

Der individualistische Erlöser

Individualismus hat die Vorstellung des Sotér¹⁵ geschaffen. Es ist ein Irrtum, die Septuaginta habe diesen Begriff aus dem hebräischen Alten Testament genommen; sondern der Begriff hat eine lange innergriechische Geschichte, bevor Augustus oder Jesus Soter¹⁵ genannt wurden.

Der Begriff der „rettenden Götter“¹⁵ fällt in altgriechische Mythologie, verband sich wohl ursprünglich mit Rettung aus Seegefahr. Die Dioskuren sind daher rettende Götter, Athena, das heißt der Leuchtturm auf der Akropolis, ist Athena Soteira¹⁵. Ebenso werden aber Zeus, Apollon, Asklepios als Erlöser aus physischer Notlage verehrt und angerufen. Hermes und Poseidon, Pan und Hygieia sind helfende Götter. Ihre Hilfe gibt ihnen den Anspruch auf den Kultus- und Gebets-titel von „Erlösern“. Bis tief in den Ausklang der Antike bleibt der Glaube an diese Erlöser bestehen; ja im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus rafft sich die Antike zu konservativer Betonung der Soteres Theoi neu auf¹⁶. Daß dabei starke Rationalisierung ins Ideenhafte wirksam ist, unterliegt keinem Zweifel. Aber zugleich ist nicht zu leugnen, daß auch der Spätgriechen, namentlich wenn philosophisch beeinflusst, an diesen rettenden Göttern Kräfte des Heils verspürte. Das Asklepiosopfer, das Sokrates im Phaidon die Freunde zu bringen auf-

fordert, ein Dankopfer an den Erlösergott, ist Denkmal des platonisch-sokratischen Glaubens an Erlösung. Wenn die christliche Theologie gerade um dieses heidnischen Opfers willen Sokrates verkehrte, so hat sie sich selbst ironisiert. Denn sie verdammte Platon und Sokrates da, wo sie dem Erlösergott am nächsten waren.

In der späteren Antike wird Asklepios, der ärztliche Gott, immer bedeutsamer als Heiland des Volks. Während um Zeus die Ehrfurcht gebietende Macht des Donnergottes lagert und seine Göttlichkeit nur Gnade gewähren kann, wird Asklepios der Menschenfreund, dessen Vertrauen erregende Güte sich lind zu allen Leidenden neigt. Dem menschenfreundlichen Heiler begegnet es dann auch freilich, daß unnützes Volk ihn nicht mehr ernst nimmt und der Tiefsinn des Glaubens von schnöder Aufklärung profaniert wird. Das Treiben im Asklepieion, das Aristophanes im „Plutos“¹⁷ schildert, ist wahrlich betrüblich, und H. Diels hat uns die „Antiken Heilwunder“¹⁸ des Asklepios in ihrer betrügerischen Art genügend entlarvt. Aber der dem Menschen so nahe Gott, der sogar in seiner Humanität mißbraucht wird, ist dem Heiland des Evangeliums doch am nächsten gekommen.

In den Mimiamben des Herondas (etwa 250 v. Chr.) findet sich ein Mimos, der „Die opfernden Frauen im Asklepios-tempel“ auf der Insel Kos schildert¹⁹. Uns geht an dieser religionsgeschichtlich höchst wichtigen Szene nur an, was in den zwei vorkommenden Gebeten, dem Laiengebet und dem Priestergebet, als Erlösung geglaubt wird.

Koßkale, von deren Haus schwere Krankheit abgewendet worden ist, betet:

Sei mir gegrüßt, o Herrscher Paieon, der Du
waldest auf Triikla und im trauten Kos
und Epidaurios wohnhaft bist; Koronis
zugleich, die Dich geboren, und Apollon,
sie sei'n gegrüßt; und die Du mit der Rechten
berührst, Hygieia; und die Herrinnen
auf diesen Ehrensitzen, Panake,
und Epio und Jeso, sei'n gegrüßt;
und die Laomedons Haus und Mauerwall
zerstörten, die Ärzte in grimmen Krankheiten,
Podaleirios und Machaon, soll'n gegrüßt sein,
und was an Göttern Dir am Herde wohnt
und Göttinnen, Vater Paieon!

Gnädig nehmt
den Hahn, den Herold unsres Hausbezirks,
den ich hier opfre, bitte, als Zukost an!
Denn spärlich fließt ja unser Brunnlein nur: —
sonst hätten wir Dir ein Rind oder eine Maßsau
mit Speck gepolstert, keinen Hahn, als Kurlohn
gebracht, weil Du, o Herr, die Krankheit uns
mit linder Handauflegung weggewischt hast.

A. Wunsch hat aufgewiesen, daß sich der erste Teil dieses
Gebets an Asklepios, der mit dem feierlichen Ehrennamen
Paieon angeredet wird, in vorgeschriebenen kultischen Formen
bewegt, die der Volksfrömmigkeit keine Freiheit geben. Da ist
kein Raum für Intimität; sondern die sakrale Sorge, daß dem
Gott alle Titel gegeben werden und daß kein ihm verwandter
Gott vergessen werde, beherrscht das Gebet. Aber plötzlich,
nach der vertrauten Anrede „Vater Paieon“ reißt die kultische
Sprache ab und in schlichtem Alltagswort eilt die Beterin zu
dem kurzen ursprünglich frommen Dank:

Du, o Herr,
hast milde Hände aufgelegt
und Krankheit weggewischt.

Diese Frömmigkeit zu Asklepios steht in wichtigstem religionsgeschichtlichen Zusammenhang. Im Krankenhof des Tempels vor dem Asklepiosaltar liegen die Leidenden in Schlaf oder Schmerzen. Da naht im nächtlichen Dunkel der gute heilende Gott; mit sanften Händen streicht er über die Glieder, und wo er die Krankheit nicht wegwischt, da lindert die gütige Hand den Schmerz. „Es ist wohl verständlich, wie der Segen, den die Berührung mit der Hand göttlicher Wesen bringt, besonders bei den göttlichen Ärzten hervorgehoben wird. So ist es bei Asklepios, so bei Christus. Von hier aus überträgt sich die gleiche Kraft auch auf ihre Jünger: die Apostel heilen durch Handauslegung (Apost.=Gesch. 28, 8 und öfter).“^{19a}

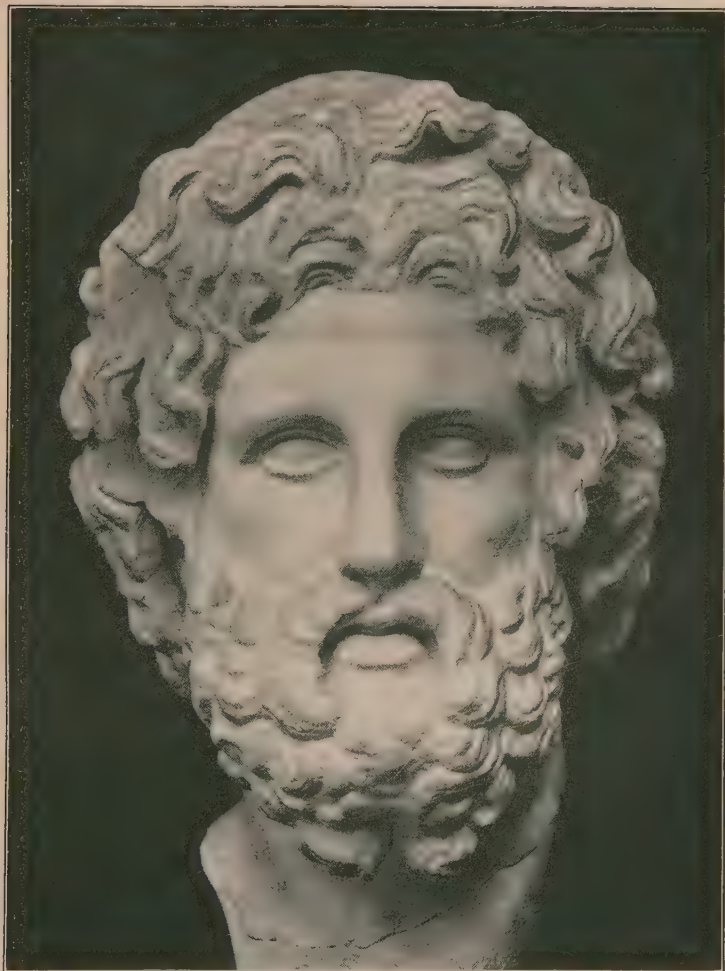
Noch einmal kehrt der Gegensatz von formelhafter Vergänglichkeit und ewiger Frömmigkeit wieder, gegen Schluß des Mimus:

Der Priester betet nach dem Opfer:

Heil, Heil, Paieon, wohlgevoogen sei
den Spenderinnen dieser schönen Opfer,
und denen, die als Ehegenossen etwa
und Blutsverwandten ihnen nahestehn.
Heil, Heil, Paieon! Also mag's geschehn.

Und die Frau respondiert ganz naïv:

Ja, mag's geschehn, Allmächtiger Du, und möchten
wir ferngesund, um größere Opfer Dir
zu bringen, wiederkommen, Ehemänner
mit uns und Kinder.



Asklepios-Götter

Das „Also mag's geschehn“ ist das Amen der Griechen, ebenso gebraucht als Glaubensbestätigung wie das hebräische Amen von der gesamten Christenheit bis zu uns ^{19b}. Aber wie verschieden klingen diese Worte hier, dicht aufeinander aus dem Priester mund: formelhast, geschäftlich, und aus dem Frauen mund: schlicht, dankbar und fromm. Und so ist's geblieben bis zu uns, Gott sei's geklagt und gedankt. Wer wagt wohl da den Griechen oder den Christen zu scheiden von der Liebe Gottes!

Vor uns steht das Bild des Gottes, der Kopf des Asklepios von Melos, des volkstümlichen Heilands des Hellenismus. Vor ihm können wir uns das Gebet der Koffale gesprochen denken. „Wir erkannten bereits, daß dem Asklepios nicht der Blick des Vaters oder des Königs eigen war, der gnädig gewährt, aber auch versagen und strafen kann. Wir vergleichen den Gott dem Hausfreunde: ein solcher aber ist oder soll seiner ganzen Stellung nach der Arzt sein. In großen Nöten des Lebens ist allerdings Zeus der höchste Helfer und Erretter. Bei Krankheit und kleineren Leiden liegt es näher, Rat und Hilfe bei dem befreundeten Arzte zu suchen; ihm fühlt sich der Mensch näher als der höchsten Gottheit, und aus diesem Verhältnis erklärt es sich, daß unter den uns erhaltenen Denkmälern die Bilder des Asklepios häufiger sind als die des Zeus... Asklepios will nicht befehlen, sondern überreden. Auch er verlangt, daß seine Weisungen erfüllt werden; aber sie sind keine Befehle, deren Erfüllung durch eine äußere Autorität erzwungen werden soll. Er naht dem Kranken mit Teilnahme, mit Freundlichkeit, er erkundet mit Liebe und Sorgfalt jedes Übel, forscht nach seinen Gründen, er ermahnt, tröstet, gibt Hoffnung; er strebt, daß seine Autorität aus innerer Überzeugung, weil eine heil-

same, freiwillig anerkannt werde. Hier ist also kein Zug von Strenge, von Herbigkeit: ein Zug von Milde und Freundlichkeit übergießt das Ganze; und ich wüßte die Gesamtwirkung kaum besser zu schildern als mit den Worten eines späten, von vielen verachteten Griechen, der aber hier vielleicht nur die Charakteristik eines feinen Beobachters der besten Zeit wiedergibt. Kallistratos sagt von dem Gotte: Das Auge voll keuscher Reinheit und wohlwollender Milde schlägt er auf, und es leuchtet daraus hervor eine unsägliche Tiefe von Würde und sittlichem Adel.“^{19c}

Wenn wir von dieser Beschreibung eines Götter der Spätantike überlenken wollen zu einem uns näher liegenden Heiland, so ist es wohl rätlich, sich auch dafür einer Autorität zu versichern. A. Furtwängler, der große Archäologe, schreibt in seinem Aufsatz „Vom Zeus des Phidias“^{19d}:

„Charakteristisch ist, daß die besonders enthusiastischen Lobpreisungen des Zeus gerade aus denjenigen Kreisen des späteren Altertums stammen, welche der stoischen Richtung huldigten, wie Epiktet und Dion Chrysostomos; und namentlich die Ergüsse des letzteren stellen mit ihrer Betonung des unendlich Milden und Friedlichen, ihrer Hervorhebung der Güte zugleich wie der Allmacht des Gottes ein Ideal auf, das mit der christlichen Religion unverkennbare Verwandtschaft hat. Hinter Dions Schilderungen des olympischen Zeus scheint dieselbe Idee eines allgütigen und milden höchsten Wesens zu liegen, die im Christentume zur vollen Entwicklung gelangt ist.

Ich möchte hier eine Vermutung auszusprechen wagen, die ich schon lange hege; vielleicht ist sie der Beachtung wert. Sollte nicht das phidiasische Ideal des Zeus von Olympia, das in der antiken Kunst vereinzelt dasteht und ohne Nachfolge geblieben

ist, sollte es nicht dagegen bis auf den heutigen Tag nachleben in unserem Typus von Christus?

Im Westen herrschte in den ersten Jahrhunderten ein hartloser lockiger Typus von Christus. Ich möchte vermuten, daß dieser sich an die Bildung des Bonus Eventus, der in der Kaiserzeit so beliebt war und seinerseits auf Bildungen des Triptolemos oder Eubuleus aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. zurückging, angeschlossen habe^{19e}. Später aber kommt, und zwar, wie man erkannt hat, von Osten her, der härtige Christustypus mit seinem schlichten, nur leise gewellten, bis zum Schulteransatz fallenden gescheitelten Haar. Bekannt ist die Geschichte von einem Maler des 5. Jahrhunderts in Konstantinopel, der Christus im Typus des Zeus malte und dem darob, wie erzählt ward, die Hand vertrocknete, was aber Gennadios durch Gebet wieder heilte. Es geht daraus hervor, daß ein Anschluß an den Zeustypus beim härtigen Christusbilde in Byzanz vorkam, aber natürlich, wenn er deutlich bemerkt ward, von der Kirche verdammt wurde. Indes die Theologen konnten keine Kunsttypen schaffen; die Künstler aber schufen, wie zu allen Zeiten, auf Grundlage vorhandener Kunst; die konnten nicht anders; man durfte nur die Benützung vorhandener heidnischer Typen nicht offenkundig machen; daß aber selbst dies vorkam, beweist jene Geschichte, die uns besonders interessant ist, weil Zeus als Vorbild des Christus genant wird. Man hat vielfach an Sarapis oder Asklepios als mögliche Vorbilder für den Christustypus gedacht; allein die herrschenden Typen jener Gottheiten sind von letzterem gänzlich verschieden. Es gibt nur einen antiken Göttertypus, der wesensverwandte Züge mit dem von Christus gemein hat, und das ist der olympische Zeus des Phidias.

Es wäre ein eigenes Schicksal, wenn wirklich, wie wir wohl vermuten dürfen, etwas von dem Geiste der großartigsten Schöpfung des Phidias, die auf die Kunst des klassischen Altertums so merkwürdig wenig Wirkung hatte, in dem bis in unsere Zeit lebendigen Christusideale nachleben sollte.“

Diese höchst beachtlichen Gedanken Furtwänglers bekommen dadurch ihre besondere Bedeutung, daß man weiß: der Zeus des Phidias aus Olympia hat noch bis ins 8. Jahrhundert n. Chr. hinein sich in Konstantinopel befunden, als viel bestauntes Weltwunder, das also leichtlich als Vorbild des byzantinischen Christus gelten konnte. Aber die auch von Furtwängler erwähnte Analogie zu Asklepios ist nicht zu übersehen, wenn wir den Asklepioskopf von Melos betrachten. Es ist ganz deutlich und allgemein anerkannt, daß der Zeuskopf diesem Asklepiostypus zum Vorbild gedient hat; nur in der Vermenschlichung des Olympiers liegt der Wandel. Und diese Humanisierung bedeutet die Popularität des Gottes. Asklepios war in der Spätantike so volkstümlich, wie eben sonst nur der Mann am See Genesareth, der, wie die Evangelien in schlichter Volkssprache erzählen, sein Leben in dem Selbstopfer des Arztes und Heilers verbrachte. Der Asklepiosglaube und die Jesusgeschichten haben zu viel miteinander gemein, um nicht einen zarten, frommen Bezug unter ihnen fühlbar zu machen. Und diese tiefsinnige Harmonie, die Antike und Christenglauben verbindet, steht immer wieder vor uns in dem stillen schönen männlichen Antlitz, das die Kunst der Griechen für Asklepios und für Jesus schuf.

Freilich, Asklepios war in der antiken Frömmigkeit kein Mensch, kein Heros, sondern transzendente Idee, auf die sich

der Vernunftglaube richtete. Der Erlöserglaube wurde aber für den Hellenismus charakteristisch durch seine Versetzung mit historischem Gut, mit der Übernahme in die Geschichte. Der geschichtliche Mensch wird Soter, der göttliche Beiname dient dazu, Menschen als Übermenschen, Heroen auszuzeichnen. Dieser Weg ist langsam und schon betreten worden. Die Städtegründer²⁰, die schon außerhalb der Geschichte zu stehen schienen, wurden den Göttern als Soteres angeglichen. Brasidas wird als Gründer von Athen zu Thukydides Zeiten heroisiert und Soter genannt; damit scheint Kultus nicht verbunden zu sein. Ebenso nennen die Syrakusaner den Dion Soter und Gott²¹, wie ja auch die Soldaten den Xenophon Retter nannten nächst den Göttern²², also ganz in der Form, wie auch wir neben Gott den Freund verehren, der uns aus Lebensgefahr rettete. Die Vorstellung bleibt durchaus noch im Profan-Menschlichen.

Die Grenzen zwischen Gott und Mensch als Soteres verschwimmen erst zur Zeit Alexanders des Großen, wo überstarke staatsmännische Individualitäten die Götter vermenschlichen, indem sie selbst als Götter sich fühlen. König Philipp wurde in Thessalien, im Peloponnes als Freund, Wohltäter und Retter²³ verehrt, eine Titulatur, die nichts Kultisches hat, aber doch des Griechen neue Gefühligkeit vor der Königsindividualität seltsam und überschwenglich spiegelt²⁴.

Hier schlägt der ethische Glaube durch, daß die Taten des Menschen anderen zum Segen werden können und daß solche Götterliebhaber das Göttliche in sich haben. Glaube an Offenbarung durch und in Menschen war dem Griechen vertraut. Anzeichen dafür sind die Gegenstaten des Menschen. Offen-

barung ist also immanent gedacht. Des Menschen besseres Ich ist der Daimon: „Die Seele ist der Wohnsitz des Geistes“²⁵ (Demokrit). Mystik und Ethik haben in der klassischen Philosophie geholfen, die Persönlichkeit Platons zum Heiligen zu gestalten. Aristoteles hat Platon einen Altar errichtet, und fromme Legende hat Platons Gedächtnis schnell umrankt. Platons und Aristoteles' politische Theorien haben ja die heroische Person, den Herrscher gefeiert: ein Persönlichkeitsideal, das den europäischen Vorstellungen im Zeitalter Goethes nicht fern ist, ja das im Anschluß an Bismarck von vielen Deutschen heute verehrt wird.

Diese Idee wird Wirklichkeit in Alexander dem Großen. Was in ihm selbst vorging, ist psychologisch unerreichbar; jedenfalls schlägt griechisches Selbstbewußtsein in orientalische Machtpolitik um. Mag sein, daß er selbst an den göttlichen Adel der Menschenseele glaubte und daher sich als Soter begriff. Ionische Griechen haben auf griechischem Boden zuerst Alexander als Gott verehrt. 324 v. Chr. hat auch im griechischen Mutterland Alexander sich als Herrschergott proklamiert²⁶. Was dies alles für Ägypten und Kleinasien bis hin zur Sarapisreligion bedeutete, bleibe hier weg; genug, daß es auch für Griechenland Religion war.

Damit ist die neue Entwicklung unaufhaltsam. 307 v. Chr. ernannten die Athener den Antigonos und Demetrios Poliorketes zu Theoi Soteres; sie setzten einen Priester ein, der den neuen Kult versah. Gleichzeitig wurde Ptolemaios von den Inselgriechen noch bei Lebzeiten als Soter begrüßt und nach seinem Tode 283/82 vergöttlicht. Der Titel Soter hat nun, wie aus den Konsekrationsworten des Philadelphos, des Sohnes

des Ptolemaios, 279/78 hervorgeht, durchaus göttlichen Charakter und bedingt göttliche Verehrung, Kultus. „Die vergöttlichten Herrscher sind Nothelfer für alle Menschen geworden, sowie es die Heroen ihren Nachkommen und Verehrern sind.“²⁷

Die Titulatur dieser Herrschergötter wird unter den Seleukiden immer pomphafter, nachdem das griechische Armosiv, nämlich die tüchtige Leistung und Güte des Herrschers, in Wegfall gekommen ist. Jetzt setzt die Asiatisierung ein, die ethische Individualwertung verstummt. Antiochos heißt Apollon Soter, das heißt eine asiatische Inkarnation der Gottheit in Antiochos soll geglaubt werden. Das ist ganz ungriechisch; denn es ist keine Heroisierung mehr. Das genuine Griechentum sucht die alte Stufe beizubehalten: Die Makedonier gaben ihren Herrschern keine göttlichen Ehren; ihr nationaler Staat bedurfte solcher Stützung nicht²⁸. Urat wird in Sifyon als „Gründer und Retter der Stadt“²⁹ nach seinem Tode zum Heros erhoben; das Fest, das ihm gefeiert wird, heißt Soteria; der Priester des Zeus Soter leitet es. Auch sonst wird Zeus Soter bei solchen Heroenfesten herangezogen, als ob die Würde des eigentlichen Gottes zu der des verdienten Menschen nötig wäre. Um 180 v. Chr. hält sich griechische rationale Frömmigkeit immer noch an diese Grenzen; ein Beweis, wie stark die seelische Eigenart, die Ideensehnsucht den Griechen beherrschte.

Für den im Laufe der Jahrhunderte geschwächten sittlichen Charakter der Griechen war das Zusammentreffen mit Rom und seinen starken brutalen Menschen gefährlich. Diese römischen Großen waren Götter durch Machtpolitik, nicht durch moralische Persönlichkeit. Ein Pöan erklingt dem Titus Soter,

und Tafeln werden dem „Titus und Herkules, Titus und Apollon“ gesetzt³⁰. Besonders Pompeius ist der neue Gott. Mytilene feiert ihn als Wohltäter, Retter und Gründer³¹. Das wird überhaupt die griechische Titulatur für Herrscher. Theophanes, ein Freigelassener des Pompeius, heißt „Wohltäter, Erlöser und neuer Gründer des Vaterlandes.“³² Und dieses Theophanes Tempel füllten nach einem Wort Hadrians die Welt. Das waren also wenig ansehnliche Götter, wie Cicero über Verres ironisch sagt: „Fürwahr ein seltsamer Heiland!“³³ Und er weiß von einer Menge Statuen, die in den Tempeln zu Verres Ehren stehen³⁴. Um den starken Bedarf an Standbildern für die vergöttlichten römischen Großen zu decken, griff man zu dem Mittel, Statuen umzutaufen, auch umzuarbeiten, ihnen andere Symbole zu geben. Und das Christentum ist dem später nachgefolgt, indem es nicht nur antike Säulen in seine Kirchen nahm, sondern auch römische Statuen veränderte und mit den Namen christlicher Heiligen belegte.

Dieser ganze Vorgang ist aber nicht nur ein Akt der Unterwürfigkeit, der dem kosmopolitisch gewordenen Individuum am Mittelmeerbecken von den Machthabern, seien sie auch schlechte Gewalthaber, abgefordert werden konnte. Die Gründe zu solcher Umwandlung des hellenistischen Menschen liegen doch tiefer. Wenn Kyrene, durch Marcellinus von den Seeräubern befreit, diesen als Patron und Götter³⁵ begrüßt, wenn Pergamon die drei Feldherren Metellus Pius, Servilius Isauricus, Gertus Apuleius Retter und Wohltäter, die Mytilener den Agrippa Heiland, Wohltäter, Gründer³⁶ nennen, so sind es Rettungen aus Kriegsnot, wofür die Befreiten mit dem Erlösertitel danken. Immer noch verbindet sich also

große irdische Rettungsleistung bei den Griechen mit diesem Titel.

Zu dieser Motivation kommt der geschichtliche Zwang, daß die Gewalthaber ihre neuen Reiche, die keinen nationalen Zusammenhang haben, durch Religion und Kultus zusammenhalten wollen. Der Staat soll im Herrscher verkörpert sein, der Recht und Gesetz unter den Untertanen vertritt. Die Idee des Staates wird vergöttlicht im Herrscher, daher diesem auch die Herrscherpflicht der Güte, der Gerechtigkeit zugemutet. „Daß Herrschaft ein Dienst sei, hören wir jetzt aus eines Königs Mund.“³⁷ Der Grieche drang in politisch schwerer Zeit tief in diese Gefühligkeit ein, die ihm seit den Tagen der großen Tragiker nicht fremd war. Einst pries Aischylos in den „Schutzflehenden“ die Götter als „nicht schwankend“, nicht ungewiß, als charaktervoll³⁸. Auch Sophokles kennt und rühmt diese Menschengröße. Es war das eine Idealisierung des überragenden Menschen bis ins Gottesgnadentum, die der Rationalist von heute verächtlich als Servilismus bezeichnen mag. Aber wir wissen, daß die Griechenseele durch diese Kraft den Weg fand in das ewige Herrscherreich des Kyrios Jesus Christos.

Natürlich verfluten diese idealistischen Kräfte, die die Reichsgründer und ihre Untertanen hatten. Der Machthaber wird roher Egoist, der Untertan vollzieht die asiatische griechenfremde Verbeugung in den Staub³⁹. Da kommt noch einmal die idealere Kraft hoch durch die hervorragenden Gestalten römischer Kaiser. Julius Cäsar, mag er auch den Wallensteincharakter gehabt haben, den Th. Birt ihm beilegt, ist doch ein „Goter und Wohltäter“ gewesen, sofern Menschen solches Maß beanspruchen dürfen. So nennen ihn die Athener. Die

Epheser sind schon kleinasiatisch-überschwenglicher: „Der von Ares und Aphrodite erschienene Gott und der Allerlöser des menschlichen Lebens.“ Und nun kommt die Rhetorik des Griechen in vollen Fluß über Augustus. Eine griechische Inschrift in Ägypten vom Jahre 24 v. Chr. über ihn besagt, er sei „Gott aus Gott.“ Ein Dekret der vorderasiatischen Griechenstädte vom Jahre 9 v. Chr. behauptet von Augustus, daß er „Krieg beseitigen und alles ordnen wird“, daß er „nicht nur die «Wohltäter» vor ihm übertroffen, sondern auch unter den Künftigen keine Hoffnung auf Höherleistung übrig gelassen hat: der Geburtstag des Gottes war aber für die Welt Anbeginn der guten Botschaften (Evangelien), die um seinerwillen solche sind.“⁴⁰

In dieser Prunkrede ist die Wendung von der Geburt des Gottes rein orientalisch und viel älteren Datums. Sie hat ja zur christlichen Weihnachtsgeschichte geführt und läßt die Engel „Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen“ singen, eine Formel, die typisch für die Pax Augusta, den durch Augustus für etwa ein Jahrhundert gegründeten und gehaltenen Weltfrieden ist. Was uns als ganz beseelte Gottesbotschaft erscheint, war aber zu Augustus Zeiten ebenso tönende Phrase, wie wenn die Amerikaner heute von dem ausgerechnet durch sie gegründeten Weltfrieden orakeln. Es bildete sich damals wie heute für diese Theorien ein gewisser Phrasenschatz, der schlagwortartig zitiert und auf alle Mauern geschmiert wurde, so wie heute Italien seine Erlösertat auf Marmortafeln an den Dom von Triest anschlägt und sogar in der Adelsberger Grotte den Sieger Victor Emanuel II. durch Büste und Inschrift feiert. Und Frankreich hat mit Clemenceau dasselbe getan, mit mehr

Recht. Die religiösen sogenannten „Belange“ der Volksseele, die zu allen Zeiten in benebelndem Wortschwall und Ruhmrederei bestanden, müssen erfüllt werden. In der antiken Welt kam es zu einem neuen Siegeszug der Rhetorik, die sich der Hyperbel gern hingab, des hellenistischen Griechisch. Ob Caligula oder Mithridates, die Phrasen über den Gott waren gleich und sahen in Pergamon und Magnesia, in Assos und Phazimon gleich hübsch aus⁴¹. Nun wird die Geburt des Kaisergottes zum entscheidenden Ereignis, sie ist „Anfang des Seins und Lebens“⁴². Die christlich-kirchliche Organisation hat sich an diese Formen des Kaiserkultes, der viel Orientalisches enthält, leicht angeschlossen und ihre Feste ganz im Stil dieser Kulte ausgebaut und dichterisch unterbaut.

Auch hierin ist die kultische und rhetorische Ausprägung des individualistischen Gedankens vom Kaiser-Gott nicht die einzige. Das Griechentum behielt auch die Ehrfurcht vor dem geistigen Führer, um den sich freiwillig und dankbar die Freunde sammeln, weil sie durch ihn Erlösung haben. Platons Freundeskreis kam daher zu dessen Heroisierung. Weiter ging Epikurs Schule. Schon bei dessen Lebzeiten wird ihm Apotheose, göttliche Verehrung zuteil. „Wie ein Gott wandelt er unter den Menschen; er hat Licht in ihr Dunkel gebracht, wie eine Sonne ist er aufgegangen; er hat die Menschen von den größten Irrtümern und vom Wahnglauben befreit, sie zu einem ruhigen friedlichen Leben geführt.“⁴³ In dieser Schwärmerei wirkt doch durch alle Rhetorik die Blut von echtem Menschentum ergriffener Freunde. Die kleine philosophische Griechengemeinde steht vor unseren Augen, wie sie um Homer und Pindar, um Sokrates und Platon sich sammelte, nicht viel anders, wie der

Mann am See Genesareth mit den Seinen Freundschaft hielt. Gewiß, die einfachen Leute in Palästina wußten sich nicht literarisch in Szene zu setzen wie die Griechen, sie machten nicht soviel Wesens von Liebe und Treue. Aber eins bleibt doch gleich: ein Führer und um ihn Gemeinde. Ob es Philosophen, Kaiser oder Bettler sind, es ist Erwachen des neuen individualistisch-frommen Menschen in der hellenistischen Antike.

Der Erlöser in den Mysterien

Bei der bisherigen Entwicklung ist der ganze Strom griechischer Mystik beiseite gelassen worden. Denn einmal hat er etwas Zeitloses an sich und ist auch nicht geographisch oder ethnisch bedingt; ferner ist er individualistisch in irrationaler Art. Wir treten mit seiner Analyse in ein besonders schwieriges Gebiet.

Paul Wendland hat bezweifelt, daß der Begriff *Soter* in dem griechischen Mysterienwesen eine Rolle spiele und daher Bedeutung für die neutestamentlichen Vorstellungen habe. Seit 1904, wo er damit Wobbermin widersprach⁴¹, hat sich aber die Einsicht durchgesetzt, daß mystische Erlösungsvorstellungen auch die altgriechischen Mysterien erfüllen und von da aus in die zeitgenössische Literatur, Pindar, Sophokles, Sokrates bis in den Hellenismus zur Zeit der christlichen Urgemeinde übergehen. Wenn dabei auch Übergänge zwischen dem *Heros Soter* und der mystischen *Soteria* nicht feststellbar und auch schwer denkbar sind, so wird dadurch nicht die Tatsache widerlegt, daß beide Erlöservorstellungen nebeneinander im alten Griechenland lebendig waren und lang nachgewirkt haben. Wir suchen die Griechendomystik zuerst an den antiken Mysterien, dann an der

Philosophie, schließlich in den hellenistischen gemischten Ausläufern zu fassen.

Was an Unsterblichkeitshoffnung und Erlösungsglaube in Altgriechenland stark war, sammelte sich in den eleusinischen Mysterien. Wir wissen wenig von ihnen. Der Grieche hatte nicht das Bedürfnis zu Dogma oder Buchreligion; Glaube und Kultus blieben ihm schlecht hin lebendige, bewegliche Angelegenheiten, deren Formen wundersam variierten und doch über Jahrhunderte hinweg die Kontinuität wahrten, so daß auch er die ehrwürdige Heiligkeit uralter Gebräuche kennt und achtet. Aber man hat nicht den Eindruck, daß Heilsglaube in Traditionen erstarrt; vielmehr behält er trotz seines Alters die Kraft zu neuem Auftrieb.

Die Hadesvorstellungen des homerischen Zeitalters, rein neutrale Postexistenzgedanken, die den rationalen Animismus und Ahnenkult der griechischen Familie wiedergeben, waren schlecht hin unbefriedigend. Die Erlösung aus diesem Hadesraum wurde Sehnsucht der Menschen; ihre Hoffnung schlossen sie dabei an die Erdgötter an, von denen die gewaltigen Kräfte der Natur auszugehen schienen und zu deren Reich die Seele traumhaft zurückkehren sollte. Demeter und Persephone erhalten ersten mystischen Kult. Die Gottheit selbst, Demeter, ordnete an „die Begehung des Kults und die hehren Orgien“, über die Stillschweigen bewahrt werden mußte⁴⁵. Erlösung aber wird feierlich den Teilnehmern zugesagt: „Selig der Mensch, der diese heiligen Handlungen geschaut hat; wer aber uneingeweiht ist und unteilhaftig der heiligen Begehungen, der wird nicht gleiches Los haben nach seinem Tode, im dumpfigen Dunkel des Hades.“

Seit Athen mit Eleusis etwa im 7. Jahrhundert sich ver-

einigt, wird das Mysterium Staatsreligion; Gottesfrieden umgibt den Ort, auch die Zeit, wo die Feste stattfinden. Die chthonischen Gottheiten, auf die sich der Kult bezieht, werden komplizierter, sie assimilieren sich andere. Athen steuert Iakchos, den Sohn des Zeus Chthonios und der Persephone, bei, der von Dionysos verschieden ist. Er wächst sich zu der eleusinischen Erlösergotttheit aus.

Aristophanes hat in seinen Komödien oftmals Kultszenen parodiert. Die Wiedergabe eines Iakchos-Festes in den „Froschen“ ist wichtig, weil die originalen Züge leicht festzustellen sind. Iakchos, der Gott der Freude, wird als Sieger gepriesen. Der Chor geht dann über zu Dank und Bitte an die „Ketterin, die unser Land zu erhalten verspricht für alle Zeiten..., Königin, die Göttin Demeter“. Dann wendet sich das Lied wieder „dem jugendlichen Gott“, „dem Freund des Reigens, Iakchos“ zu⁴⁶.

Das ist allerdings ein sehr dürftiges äußerliches Bild von Festfreude. Was im Innern des großen Weihetempels vorging, ist zwar schlecht überliefert, aber heute im wesentlichen geklärt. Ein Ritus fand statt, durch den der Weihesuchende Sohn der Göttin wurde^{46a}. Es war also kein Formelgeheimnis, kein Rätsel; es war eine Weihehandlung, die nur durch ihre Ausübung Wert hatte und deren literarische Fixierung, ja selbst deren Ausplauderung verboten war. Natürlich ist diese ganze Symbolik allgemein bekannt gewesen, aber ihr äußerer Verlauf war von heiligem jahrhundertelang bewahrtem Schweigen umgeben, so daß Schillers „Klage der Ceres“ 1796 wohl die poetischste und sinnvollste Beschreibung gibt. Sie vergegenwärtigt das Schicksal des in die Erde gelegten Samenkorns, das ver-

gehen muß, damit neues Leben komme. Für das Sterben und Auferstehen in der Natur wird Persephone oder Kore das Symbol. Welche Übermacht hat dieser Gedanke unter den Religionen des Mittelmeerbeckens, daß er in Jesu Gleichnis vom Senfkorn und viererlei Acker und in Paulus' Unsterblichkeitshoffnung ohne jede Abhängigkeit voneinander wiederkehrt⁴⁷! Der Gedanke: „Es wird gesät verweslich und wird auferstehen unverweslich“ gehört ganz den eleusinischen Mysterien an und ist viel älter, darum nicht weniger kraftvoll als des Paulus Dogmatik.

Aber was bedeutet in Griechenland, dem Volk ohne theologische Literatur, der Gedanke, wenn doch lebendige Erlösung, Rettung, Heil verlangt und erhalten wurde! Der Mythos war nichts, das Mysterium alles. Gewiß redete manche Überlieferung von irdischem Glück und besserem Los, das den Geweihten auf Erden zuteil werde. Aber von Pindar und Sophokles an scheint eine Flut von froher Hoffnung auf ewiges Leben im Jenseits emporzusteigen. Seligpreisung erschallt.

Pindar: Selig wer das sieht: . . .

er sieht zwar Ende des Lebens,

er sieht aber auch gottgegebenen^{47a} Anfang.

Sophokles: O dreimal selig die Sterblichen,

die diese Ziele^{47b} sehen

und in den Hades eingehen:

denn denen allein

wird dort Leben sein,

den andern allen

wird alles dort mißfallen^{47c}.

„Denn die Gott verehren, haben herrliche Hoffnungen auf Heil.“⁴⁸ Das klingt, als ob es im Neuen Testament stände oder in einem alttestamentlichen Psalm. „Denen, die Gott lieben,

werden alle Dinge zum besten dienen!“⁴⁹ Es ist aber sprichwörtlicher Griechenglaube, der „in aller Munde ist“⁴⁸.

Suchen wir diese Erlösungsmystik auf primitivster Stufe zu fassen, so entdecken wir, daß die chthonischen Kulte, also die der Erdgottheiten, die stärkeren religiösen Impulse bei den Griechen zu haben scheinen. Die Schlange ist das Symbol des Erdkults. Diesen Ursprung hat wohl auch die Paradiesesschlange und die eherne Schlange im Wüstenkult Israels. Nun hat Asklepios die Schlange zum Symbol: er ist chthonischer Gott; er ist aber auch der Gott, der als Soter im besonderen in Betracht kommt. So bei Sokrates' Tod. Asklepios gibt Soteria im Diesseits und Jenseits. Nicht um historisch-philologische Fragen ist hier zu streiten; sondern wichtig ist nur die ganz andere Gefühlsform, der neue Vertrauensgehalt des Asklepiosglaubens etwa neben dem Dioskurenglauben, die auch Soteres Theoi sind. In Athen gab es einen Heros, der nur Heros Iatros hieß, also der Gott der Heilung, der Heiler⁵⁰!

Ebenso führt Demeter-Kore in Arkadien den Kultnamen Soteira; auch für Sparta ist der Kult der Kore Soteira durch Pausanias belegt. Das ist kein Göttertitel konventioneller Art, sondern mystisches Symbol für besondere Erlösungskraft der Gottheit Erde. Wenn Artemis als Tochter der Demeter bei Mischylos, wenn auch Zeus als Vater der Persephone den Charakter der Soteres Theoi haben, so ist sogar ihnen das Erdhaft-Mystische eigen, das an Gemüt und Sehnsucht des Menschen appelliert. Schon im primitiven Griechenglauben ist Soteria nicht nur irdisches, sondern ewiges Heil, das jenseits des Lebens erwartet und von den geheimnissvollen Göttern der Erde gespendet wird.

Die orphischen Hymnen, die die mystische Anrufung der Erdgötter enthalten, sind zwar erst vom Ausgang des Altertums überliefert, enthalten aber viel früheres religiöses Gedankengut. Da heißt es in der Anrufung an Pluton: „Du, der Du das unterirdische Haus bewohnst, Starkmütiger, die tiefbeschattete, lichtlose Flur des Tartaros, zeptertragender Zeus der Unterwelt, ... der Du über den dritten Teil der Welt die Allherrschaft erhieltest, die Erde, den Sitz der Unsterblichen, den festen Grund der Sterblichen, ... der Du herrschest über die Sterblichen durch die Macht des Todes, großer Gott, Wohlratender ... Du allein bist Walter des unsichtbaren Geschehens und des sichtbaren, hoher Gott, Allherrscher, Heiligster, Hochgepriesener.“⁵¹

Die Überbetonung des Erdgottes als des geheimnisvoll wichtigsten für die Menschen, von dem das Heil auf der Erde und in ihr abhängt, wird sehr deutlich. Und nicht weniger bei Persephone:

„Persephone, einzige Tochter des großen Zeus, komm, selige Göttin, und empfang die Dir fromm geweihten Opfer, Plutons hochgeehrte Gattin, Verständige, Lebenspendende, ... Strafvollstreckerin, ... erhabene Allherrscherin Kore, ... allein Ersehnte den Sterblichen, Lenzbringerin, ... die Du Deinen hehren Leib erscheinen lässest in den grünenden, fruchtbringenden Gewächsen und gefreit wirst zu gewaltsamem Bunde zur Erntezeit, die Du allein Leben und Tod bist den vielgeplagten Sterblichen, Persephoneia: denn Du bringst immer alles hervor⁵² und tötest alles⁵³. Höre, selige Göttin, laß die Früchte aus der Erde aufsprießen und schenke uns immer Frieden, heilsame Gesundheit und ein Leben im Wohlstand, das erst nach einem rüstigen Greisenalter uns hinunterführt zu Deinem Reich...“⁵⁴

In der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. weiht Magnesia am Mäander (Kleinasien) der Artemis Leukophryene ein neues Parthenon. „Göttliche Inspiration und ein göttlicher Drang“ habe das ganze Volk getrieben, den Tempel zu erbauen, und die Festanordnung ihr zu Ehren wird im einzelnen geregelt⁵⁵.

Die berühmte Mysterieninschrift von Andania in Messenien, 92 oder 91 v. Chr., gibt genaue Eid-, Reinigungs- und Kleidervorschriften für die „heiligen“ Männer und Frauen: „Die die Mysterien Feiern den sollen barfuß sein und weißes Gewand tragen, die Frauen Kleider, die nicht durchscheinend sind“⁵⁶ usw. Die allgemeinen europäischen Anordnungen mystischen Logenwesens sind damals schon begründet⁵⁷.

Teilnehmer an den Mysterien im engsten Sinn waren nur die Mysten, die Eingeweihten; sie standen unter dem besonderen Schutz der chthonischen Götter. Und da diese ja die Unsterblichkeit, die Auferstehung vergegenwärtigten, so war den Mysten die Soteria als besondere Gnade sicher. Die Rettung bezog sich auf irdisches Leben⁵⁸ und Leben nach dem Tod. In den Mysterien bekommt daher der Begriff Soteria seinen neuen mystischen Sinn. Dem tut keinen Abbruch, daß in der griechischen Literatur der Begriff Soter viel häufiger in dem Sinn des irdischen, heroischen, politischen, militärischen Retters vorkommt. Denn die andere mystische Rettung war arkan, privat. Es muß aber festgehalten werden, daß diese geheimnisreiche Rettung aus dem Tode als Soteria den Göttern der Elysien zugewiesen war und daß sich die individualistische Griechenfrömmigkeit hingebend an diese Soteres Theoi anschloß. Wir dürfen Soter nicht nur als äußerliche Vorstellung im Griechen-

tum ansehen; sie war darüber hinaus ein stärker individueller Glaubensausdruck im griechischen Altertum. Das zeigen die orphischen Hymnen, in denen die Götter als „Retter und Helfer“⁵⁹ besonders angebetet wurden mit der Bitte, sie mögen den Frommen nahe sein. Keine Frömmigkeit, die nicht utilitaristisch zu fassen ist, Gottgemeinschaft kommt in dieser Vorstellung zum Vortrag⁶⁰.

Diese Mysterienfrömmigkeit hat in den Jahrhunderten vor und nach Christi Geburt, das heißt in unserer Zeitwende, eine Renaissance durchgemacht, die mit Hellenismus und Gnosis engst zusammenhängt. In der römischen Kaiserzeit wird die *Eoteria* nicht nur politisch, sondern mystisch als Rettung aus dem Tod stark betont. Die Gründe dafür liegen in der Zeit. Das Individuum konnte sich in der politischen Staatsreligion nicht befriedigt fühlen und haute sich neu in der Mystik an, nicht anders wie die Entstehung der Mystik im Mittelalter zu deuten ist. Aber nicht aus der Kaiserzeit und aus dem Heroen- und Kaiserkult stammt die mystische Bedeutung des *Eoter*⁶¹. Er ist im Altgriechentum und zwar als religiöser Begriff zu Hause, individualisiert als Gottperson, so daß sein Übergang auf den Gottessohn Jesus Christus für den Mysten eine Selbstverständlichkeit war. Jesu Hadesfahrt, das „am dritten Tag wieder auferstanden von den Toten“ ist die Übertragung des Charakters der chthonischen Gottheit, der Kore, auf den geschichtlichen Erlöser. Die ganze Steigerung des Jesus zum Christos, *Theou Hyios*, *Eoter*⁶² ist nur möglich unter Einbeziehung der viele Jahrhunderte alten Griechenfrömmigkeit der Mysterien.

Der Erlöser in der griechischen Philosophie

Die Mysterienfrömmigkeit erzeugt nun im Laufe der Jahrhunderte eine mystische Philosophie, das heißt bestimmte Erlösungsvorstellungen, die sich zu einer Theorie vereinigen. Diese Erlösertheorien sind nicht populär geworden, da der Grieche des Volks ihrer nicht bedurfte. Aber der philosophische Geist Griechenlands konnte nicht umhin, bestimmte Erlöservorstellungen zu systematisieren.

Orphische Hymnen sind schon angeführt worden; sie entstammen den Sekten, die sich dem Dionysos als Erlösergott in Thrakien hingaben. Orpheus als sagenhafter Gründer der Sangeskunst, aber auch als einziger Mensch, der aus dem Hades wiederkehrte, gab den Namen für diese Kultgemeinschaften ab. Auferstehungsglaube wurde in diesen Gemeinden gepflegt, die sich vom Staatskult absonderten und auch fremdländische Einflüsse in sich aufnahmen. Etwa in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts v. Chr. traten sie auf⁶³.

Theosophie will zur Philosophie werden: so kann man den orphischen Mythos umschreiben. Unter den Verfassern orphischer Hymnen sind sicher auch Pythagoreer; und wenn die Seelenauffassungen in diesen Hymnen und bei Pythagoras sich sehr verwandt zeigen, ist das kein Zufall. Die dichterische Phantasie wirft sich auf einen theogonischen Mythos, der stark pantheistisch wird: „Anfang Zeus, Zeus Mitte, in Zeus ist alles vollendet.“⁶⁴ Dieser Zeus-Universalismus wird aber durch einen Erlösungsmythos erweitert, der folgendermaßen aufgebaut ist:

Dionysos, Sohn des Zeus und der Persephone, der den Unterweltsnamen Zagreus hat, ist Herrscher der Welt. Ihn

verfolgen die Titanen; er entzieht sich ihnen durch wandelnde Gestalt (Proteus). In Stiergestalt aber wird er von ihnen überwältigt, zerrissen, gefressen. Athene rettet das Herz; dieses bringt sie Zeus, der es verschlingt und einen neuen „Dionysos“ aus sich entstehen läßt.

Der Mythos, der alt-thrakischen barbarischen Opferbrauch verrät (roh verschlungenes Stieropferfleisch!), hat griechisch-feinsinnige Deutung bekommen. Gottes Wesen verliert sich durch der Menschen Frevel in der Vielgestalt der Welt. Die Titanen zerteilen das Göttliche auf die vielen. Aber der Gott geht nicht in den vielen unter, er ersteht neu als erlösende Einheit. Die Vorstellung von der Mischung des Menschen aus Gut und Böse führt nun zu der Aufgabe, der Mensch müsse sich vom titanischen Element lösen und rein zu Gott sich kehren, von dem ein Teil in ihm lebendig ist⁶⁵. Daraus gestaltet sich eine Seelenwanderungslehre. Im Kreis der Notwendigkeiten, im „Rad der Geburten“ drehen sich die Menschen hoffnungslos. Da entsteht eine Möglichkeit „aus dem Kreise gelöst zu werden und aufzuatmen vom Elend“⁶⁶.

Das Zitat ist wichtig; denn hier ist der weitere Begriff für Erlöser, den die Orphiker aufbringen. Dionysos Lyseus, Lysios, „lösende Götter“ sind die Titel der mystischen Erlöser⁶⁷. Die Menschen können sich selbst nicht befreien, ein Befreier-Gott muß ihnen zu Hilfe kommen. Der Löser-Gott aber ist Dionysos; wer seine Weihen empfangen hat, wird vom Verderben und der endlosen Seelenwanderung gelöst. Die Gnade des Löser-Gottes kommt durch die Vermittlung des „Orpheus, des Gebieters.“ Er verschafft das Heil durch die irdische Weihe; diese aber besteht nicht nur in heiligen Drgien, sondern in orphi-

schem Leben⁶⁸ (Platon, *Nomoi*): Askese, Umbildung des Charakters.

In diesen Vorstellungen steckt religiöses Erbgut, das den Christenglauben nicht wenig vorbereitet. Und wäre es nur der Begriff der *Lysis*, der *Lytrosis*⁶⁹, der Lösung, der dem Neuen Testament als hellenistische Vorstellung zukommt. Dem Griechen bleibt dabei ein immanentes Moment sieghaft: der Glaube an die göttliche unsterbliche Lebenskraft der Seele. Aber diese Kraft ist doch so wenig selbständig, daß sie ohne Erlöser sich in unendlichem Wandern verliert, erschöpft. Daher der Löser-Gott. Die christliche Vorstellung räumt mit der natürlichen Lebenskraft der Seele auf und macht den „Erstgeborenen aus den Toten“, also einen Menschen, zum Löser-Gott. Auch das kennt der Grieche in der Orpheussage. Dabei ist nicht zu übersehen, daß die mystischen Übergangsvorstellungen im Christenglauben stark mitwirken und die Paradoxie des historischen Jesus und absoluten Christus mildern.

Wir sehen die Problematik der Weihen oder Lösungen übergehen in die Kritik Platons. Im „Staat“ ironisiert der Rationalist Adeimantos den orphischen Glauben, „es gebe Befreiungen und Reinigungen von Freveltaten durch Opfer und ergötzliche Spiele nicht nur für noch Lebende, sondern auch für Gestorbene; diese nennen sie dann «Weihen».“ Aber dann ernster: „Die Weihen haben doch auch ihre große Kraft und die von Schuld erlösenden Götter, wie die größten Gemeinwesen bezeugen und die Söhne der Götter, die als erkorene Dichter und Propheten der Götter uns verkünden, daß es sich so verhält.“⁷⁰

Diese Stelle ist sehr wichtig für die Entstehung des Erlöser-

Glaubens im Idealismus. Der Glaube an die von Schuld lösende Gottheit und ihren Propheten (z. B. den Dichter Orpheus) ist keineswegs ein Produkt des deutschen 17. und 18. Jahrhunderts; vielmehr ist er viel älter als das Christentum und hat den Christenglauben wesentlich beeinflusst. Einen Gegensatz von Idealismus und Christentum grundsätzlicher Art kann nur die Ignoranz finden; der Kenner der Tatbestände konstatiert vielmehr ihre erstaunliche gegenseitige Ergänzung und Befruchtung.

Von den älteren griechischen Philosophen ist vor allem Pythagoras von Samos für die Erlöservorstellungen wichtig geworden, weil seine Philosophie praktische Zwecke verfolgte. Platon sagt von ihm im „Staat“⁷¹: „Pythagoras genoss schon deshalb ... wegen der Pythagoreischen Lebensordnung, wie sie sie nennen, eines ausgezeichneten Rufes vor anderen.“ Die Lebensgestaltung auf ethisch-religiöser Grundlage ist sein Verdienst, und zwar gibt er diese dem Individuum im Freundschafts-Bund. Der sektenhafte Zusammenschluß ist enger und vollständiger als irgend in den orphischen Gemeinden; eine Lehre vom Seelenheil war das Bindemittel. Die Vorstellung von der Wanderung der Seelen behält bei ihm den sittlich-religiösen Sinn; die Taten des Menschen bestimmen die Form der Wiederverkörperung der Seele: was aktiv getan wurde, muß später passiv erlitten werden. Das ist der „Kreislauf der Not“⁷². Ihn zu brechen muß die Seele das sie von außen bedrängende Böse abzuwehren suchen; denn ihre Unsterblichkeit ist sicher, nur ihre Reinheit fehlt⁷². Die Seele, die immer und ewig sein wird, muß dem göttlichen reinen Dasein zurückgegeben werden. Die Reinen⁷³, also die eingeweihten Bundesglieder, erreichen

eine völlige Befreiung von aller Körperlichkeit; sie überwinden das sinnliche Leben, brechen die Kette der Geburten und des Todes, gewinnen Erlösung. Die reine Seele führt dann nach Trennung vom Leib ein „körperfreies“ Leben im Kosmos, der oberhalb des Uranos⁷⁴, des Himmels, gedacht wird. Dabei wird Erlösung nur lokal, nicht personal bestimmt. „Die Reinen zum Höchsten führen“⁷⁵, in altissimum locum. Man möchte lieber „Gott“ ergänzen, „zum höchsten Gott“. Aber das wäre doch ungriechisch; es ist die höchste Ordnung gemeint; ad superiores circulos kommen die Seelen derer, die rechtschaffen gelebt haben. Für die griechische Seele war die irdische Wiedergeburt eine Strafe und daher Ziel der Heilsverkündigung immer der Bruch dieses Notkreises⁷⁶. Einen Erlöser-Gott kennt die pythagoreische Lehre nicht.

Empedokles hat seinen Erlösungsgedanken ähnlich, aber mehr spekulativ gebaut. Auch ihm ist die Seele göttlich, ewig; sie ist zu gut für die Welt der Sinne; erst nach dem Dasein gewinnt sie das volle Leben. Im irdischen Wandel hat sie Wahrheit und Erkenntnis nur in der ekstatischen Schau oder in der philosophischen Versenkung. Aus diesen Erlebnissen quellen die sittlich-religiösen Kräfte der Seele, die nicht nur Pflichten auflegen, sondern auch Erlösung geben. Allerdings ist es Selbsterlösung aus der Verstrickung mit dem Leib und dem Irdischen, was Empedokles meint. Es ist das Daimonion⁷⁷, das zu seiner Heimat aus dem Leibeskerker zurück will und dies vermöge seiner Göttlichkeit auch vollbringt. Das Problem des Bösen und seine Überwindung bleibt in äußerer Reinigung und Askese stecken.

Wie sehr die griechische Popularfrömmigkeit aber an dem

Erlöser hing, beweist die Empedokles-Legende. Empedokles war Sizilianer, um 490 in Akragas (Agrigent) geboren. Sein philosophisches Wanderleben gleicht einem Triumphzug, wie er von Stadt zu Stadt zieht, die Unsterblichkeit verkündend. Was Wunder, daß die Legende ihn auch körperlich nicht sterben ließ und behauptete, er sei entrückt, was die Gegner dann als selbstgesuchten Tod im Ätnakrater verhöhnnten. Dabei wird deutlich, daß der damalige Grieche sich an den Gedanken der selbstständigen Seele außerhalb des Leibes nicht gewöhnen konnte. Der unsterbliche Empedokles sollte seinen Leib behalten⁷⁸. An Empedokles' Philosophie war aber gerade der Gedanke gänzlicher Lösung der Seele vom Leib das wahrhaft religiöse Motiv, das weiterwirkte bis zu Hölderlin und Gerhart Hauptmanns „*Indipohdi*“.

Bevor Platons Erlösergedanke zu kennzeichnen ist, muß den Dichtern einige Beachtung gelten. Pindar spielt unter ihnen ganz eigene Melodie. Die Psyche ist das Abbild des Lebens und stammt von den Göttern; sie geht bei der Vernichtung des Leibes nicht unter, sondern geht in den Hades. Dort hält „*Einer*“ das Totengericht ab über die Taten des Menschen. Strafen oder Wonnen sind Vergeltung, und der Dichter vermag den Traum der Asphodelos-Wiesen mit wahrhaft griechischer Schönheitstrunkenheit auszuspinnen.

„Ihnen glänzt dort unten die Kraft der Sonne, wenn es hier Nacht ist, ihre Vorstadt liegt auf Wiesen mit purpurnen Rosen, von Weihrauchbäumen beschattet und von goldenen Früchten prangend. Die einen erfreuen sich an Rossen und Gymnastik, die andern am Brettspiel, noch andere an der Laute, bei ihnen strahlt überall blühendes Glück. Wohlgeruch breitet

sich durch den lieblichen Raum, da sie immerfort mancherlei Räucherwerk in das weithin scheinende Feuer werfen auf den Altären der Götter — in glücklichem Lose das Leiden lösende Ende pflückend. Und der Körper aller folgt dem übergewaltigen Tode, lebendig aber bleibt noch ein Bild des Daseins; denn das allein ist von den Göttern. Es schläft, wenn die Glieder tätig sind, aber den Schlafenden zeigt es in vielen Träumen die herannahende Erfüllung von Erfreulichem und Schwerem. —

Von wem aber Persephona die Buße der alten Schuld annimmt, deren Seelen schickt sie noch einmal im neunten Jahre unter die Sonne der Oberwelt hinauf, aus ihnen erwachsen erhabene Könige und Männer von rascher Kraft und hohem Geist. In der Folgezeit werden sie heilige Heroen von den Menschen genannt.“⁷⁹

Diese herrlichen, phantasievollen Gedanken gipfeln für den Durchschnitt der Menschen in der Hoffnung, daß sie „in glücklichem Lose das Leiden lösende Ende pflücken“. Wieder ist die Lösung, die Lysis⁸⁰ das Heil. Aber es gibt noch höheres Heil als den Hades, der doch auch Verbannung ist. Nach neun Jahren Buße ist die alte Schuld bei einigen hervorragenden Seelen gesühnt. Wo Pindar dann neues Erdenleben der Körper anknüpfte, schaute Empedokles den neuen Himmel, als Heimat der Seele ein Geister-Reich, ein Götterland. Auch bei Pindar bleibt der heroische Geist in der Wiedergeburt nicht hadesgebunden. Nach tatenreichem Leben ziehen sie nun in die Burg des Kronos:

„Die in diesem Reich des Zeus begangenen Frevel richtet unter der Erde einer, mit feindseliger Gewalt sein Urteil sprechend. In gleichen Nächten und gleichen Tagen immer der

Sonne teilhaftig, empfangen die Guten ein müheloseres Leben, nicht die Erde umwühlend mit der Kraft der Hand, noch das Wasser des Meeres, um ihr eitles Dasein zu fristen; sondern wer die Eidestreue wahrte, der genießt unter den Auserwählten der Götter ein tränenloses Dasein, die andern aber müssen nicht anzusehende Pein tragen. Die es aber vermochten, dreimal hier und dort weilend die Seele ganz vom Unrechten fern zu halten, die steigen den Weg des Zeus zur Burg des Kronos. Dort umhauchen Winde vom Okeanos die Insel der Seligen. Goldblumen glühen, die einen auf dem Land auf herrlichen Bäumen, andere läßt das Wasser aufsprießen; mit Kränzen aus ihnen umflechten sie die Hände und Schläfen nach den gerechten Ratschlüssen des Rhadamanthys, den der große Vater zum bereiten Beisitzer hat, der Gatte der Rheia, die den höchsten Thron von allen inne hat. Unter ihnen weilen hochgeehrt Peleus und Kadmos...“⁸¹

Die Eschatologie der christlichen Theologie hat peinlich von der Griechenphantasie geerbt; nur reicht ihre dogmatische Monotonie nicht an die ethische Vielgestaltigkeit griechischer Lebensanschauung im Diesseits und Jenseits heran. Außer und nach Dante dürfte sich besser kein europäischer Christ und Denker philosophisch eingehend mit dem Jenseits befassen.

Pindars letztangeführter Psalm ist von ihm auf Theron, den Herrn von Akragas, als olympisches Siegeslied abgefaßt, einen alten Mann, dem die Feier zum Trost im Tod werden soll. Dabei hält Pindar seine Erlösungsauffassung in Zusammenhang mit Volksvorstellungen: Insel der Seligen, Heroenkultus. Zugleich führt er sie in Erlösermystik orphischer Art über. Die Erdgötter treten auf.

Wir finden ähnlichen Glauben in mystischen Gedichten namenloser Art aus dieser Zeit⁸². Die Seele redet: „Ich nahe mich rein, von Keinen geboren, Königin der Erde.“⁸³ Diese Seele stammt also schon von geweihten Eltern; sie sagt, sie stehe mit dem erlösten Geschlecht der unterirdischen Götter in Verbindung: „Und so entflog ich dem Kreise, dem schmerzlichen, Kummerbeschwerten“, und trete „mit hurtigen Füßen in den ersehnten Bezirk“. „Ich suche Schutz an dem mütterlichen Busen der unterirdischen Königin.“⁸⁴ Und diese begrüßt die erlöste Seele mit den Worten „Glückliche, Seligzupreisende Du, nun wirst Du statt eines Sterblichen ein Gott sein“⁸⁵.

Hier wird Erlösung also ganz klar als Gottwerdung ersehnt und geglaubt. Die Individualisierung, in der Dichtung besonders nahe liegend, wird vollzogen. Der Gott oder die Göttin nehmen den „Keinen“ als gleichberechtigt auf in ihr Reich. Es ist hier daran zu erinnern, daß dieser antike individuelle Erlöserglaube sich in denselben klassischen Formen bis zu uns erhalten hat; es ist der Glaube der Freimaurerei:

D Isis und Osiris, schenket
 Der Weisheit Geist dem neuen Paar!
 Die ihr der Wanderer Schritte lenket,
 Stärkt mit Geduld sie in Gefahr.
 Laßt sie der Prüfung Früchte sehen;
 Doch sollten sie zu Grabe gehen,
 So lohnt der Tugend Kühnen Lauf⁸⁶,
 Nehmt sie in euren Wohnsitz auf.

Daraus wird man wohl auch verstehen, warum Mozarts Vertonung dieser Erlösergedanken schlechthin zeitlos ist; denn

sie ist ewig, wie die Erlösungssehnsucht der Menschenseele von Pindar bis Goethe.

Für diese Mystik hat die große Tragödie der Griechen nichts übrig; sie steht zu sehr im Dienst der öffentlichen Volksgemeinschaft und ihrer Moral, um die privaten Gehrüchte des einzelnen zu pflegen. Hier ist der Held der Vorzeit zu höherem Dasein entrückt und gibt den Nachgeborenen die Kräfte des Heils. So nennt Sophokles den Didipus den Soter für Attika. Auch aus dem Grabe wirkt der Heros mit Erlöserkraft in das irdische Leben. Man bestattet den Eurystheus am Tempel der Pallas Athene, damit er als Heros Soter den Athenern Glück und ihren Feinden Schaden bringe. Dieser Popular-Eudämonismus spielt im Drama begreiflicherweise die Hauptrolle.

Die Frage nach Erlösung kommt im Griechendenken erst durch Sokrates und Platon auf Menschheitshöhen, die bis heute schier unersteiglich bleiben. Denn erst in ihnen begreift das antike Denken das Problem der Bestimmung des Menschen⁸⁷. Die Zweckbestimmung des menschlichen Lebens knüpft immer an das Jenseits an und ist nur als metaphysische und religiöse Frage zu verstehen und zu beantworten. Dabei tritt der neue Denkcharakter der griechischen Philosophie, die Sittlichkeit, über die Religion. Es ist daher nicht unangebracht, den Unterschied von der anderen ethischen Religion der Antike, dem Judentum, hier festzustellen, wie sie ein Kenner beider Welten kürzlich bestimmt hat⁸⁸. „Gewiß ist auch die griechische Ethik in ihren meisten Ausprägungen nicht religionsfremd; aber hier gilt die „Frömmigkeit“ als eine der vier Kardinaltugenden, während es kaum zuviel gesagt ist, daß im Hebräischen jede Tugend eine Auswirkung der Frömmigkeit ist. Daher stammt die Verinner-

lichung der hellenischen Frömmigkeit durch Männer wie Xenophanes, Platon, Poseidonios aus anderen Triebkräften als die gleichzeitige Entwicklung im jüdischen Volksgeist: sie erfolgt dort als Korrektur der Religion gleichsam von außen durch die völlig selbständig erwachsene Ethik, hier durch Selbstbesinnung der Frömmigkeit auf ihr eigenes Wesen.“

Wenn wir diese wichtige Unterscheidung beachten, wird verständlich, warum Platons Philosophie den starken Erlösungsglauben, den er verkündet, durch ethischen Rationalismus entpersönlicht. Frömmigkeit ist bloß eine Tugend. Nicht nur der Erlöser-Gott, sondern auch die individuelle Sehnsucht der Einzelseele verschwindet in das Allgemeine, Prinzipielle.

Das erscheint sehr deutlich, wenn in Platons „Staat“^{88a} Sokrates fragt „Hast Du kein Bewußtsein davon, daß unsere Seele unsterblich ist und niemals zugrunde geht?“ und Glaukon, den Sokrates verwundert anblickend, antwortet: „Beim Zeus, ich nicht; Du aber? Machst Du Dich zum Verteidiger dieser Behauptung?“ Das will doch sagen, daß noch in Platons Zeit der gebildete Rationalismus zwar die Mysterienlehre von der Unsterblichkeit der Seele und die Dichtungen darüber kannte. Aber ihren eigenen geistigen Hochmut hatten die Philosophen zu solchem Glauben nicht gebeugt. Für die Wissenschaft ist die Annahme der unsterblichen Seele sinnlos. Daß bis heute die Möglichkeit dieses Gedankens in Wissenschaft und Philosophie anerkannt ist, ist das Verdienst Platons. Nicht die Religion, sondern die Philosophie hat den Gedanken vom unsterblichen Teil des Menschen in die gesamte europäische Geisteskultur hineingetragen.

Wenn wir nun nach Erlöser- und Retter-Vorstellungen in Platons Seelenlehre suchen, so fehlen diese ganz. Die Seele ist etwas Jenseitiges, das ganz auf das Sein, nicht auf irdischen Schein angewiesen ist. Auf Erden in den Fesseln des Werdens und Wandels lebt sie kurze Frist, um dann unbeschädigt den zerfallenden Leib zu verlassen. Und im Zwischenreich muß die Seele durch Buße, auch Seelenwanderung, die Reinigung vom Erdenleben erringen. Die Seelen teilen sich in drei Gruppen ein: unheilbar verbrecherische, mit heilbaren Vergehen behaftete, gerechte. Aus der letzten Klasse erwachsen „die durch Philosophie genugsam Geläuterten“⁸⁹; diese brauchen überhaupt nicht wiedergeboren zu werden; „sie werden aus der Zeitlichkeit ganz erlöst und treten in das unwandelbare «Jetzt» der Ewigkeit ein“⁹⁰. Die anderen Seelen aber müssen sich in wandelnden Verkörperungen lösen lernen von der Sinnenlust, von aller Verdunkelung der Erkenntnis. „Katharsis“, Reinigung, wird dabei von Platon betont; aber dieser Prozeß ist nicht nur philosophisch gedeutet; er ist religiös gemeint und führt zur Ekstase, in der dem Philosophen, wie dem Mysten in den eleusinischen Mysterien, plötzlich der Erlöser-Gott erscheint. „Plötzlich schaut man etwas Wunderbares.“⁹¹

Aber hier wird auch deutlich, daß selbst die platonische Ekstase nicht aus dem Unpersönlich-Mystischen hinüberreicht in die geschichtliche Religion. *Soteres Theoi*⁹² sind nur ein Symbol für Volksglauben. Das „Lösen der Seele“⁹³ vom Leib und der Sinnlichkeit ist ein Akt unpersönlichen mystischen Entrücktwerdens. Das Göttliche, das im Menschen lebt, wird von dem wahren Philosophen schon auf Erden gereinigt, klar gestellt; so wird der Philosoph gottähnlich⁹⁴. Zwar verliert die

Seele sich dabei nicht ins Allgemeine, aber sie wird doch Spiegel des Ewigen und damit gelöst von ihrer irdischen Qualität. Dadurch wird aber Religion zu einem nur mystischen Verkehr mit dem Ewigen. Der Weise verliert allen Bezug zur Umwelt, zu Mitmenschen und Pflichten; er lebt nur seiner persönlichen Heiligung. Keine Tugenden, keine guten Werke, sondern „nur Schauen und Einssein“⁹⁵.

Mit dieser platonischen Frömmigkeit hat sich die Mystik als Erkenntnis und Wissenschaft im europäischen Denken ausgeprägt. Es ist Aristokratenfrömmigkeit und exklusive Heiligung aus mystischer Vergottung. „Gott erkennen ist göttlich werden.“ Aber der Gott, der als Erlöser den Menschen naht, ist aus der übersteigerten Rationalität dieser Philosophie verschwunden. Es ist sehr bedeutsam, daß Platons Gedankenmystik im Erlösungsglauben der europäischen Menschheit nicht die volle Höhe anzeigt. Er hat nicht die Bedeutung des geschichtlichen Menschen als Erlösers geahnt. Darin ist der Dichter Pindar zwar nicht tiefer, aber religiöser⁹⁶.

Die Religionsphilosophie der Griechen nimmt nach Platon mehr und mehr rational-moralische Züge an. Nicht die Überwelt ist wichtig, sondern das immanente Geistesleben des Menschen. Dadurch wird auch das Konkret-Menschliche, Persönliche der Religion beseitigt zugunsten eines abstrakten sittlichen Zweckdenkens. Der junge Aristoteles prägt den typisch griechischen Rationalismus: Bestimmung des Menschen ist das Denken. Jamblichos berichtet in seinem „Protreptikos“ einige im übrigen verloren gegangene Ausführungen des Aristoteles über die „theoretische Lebensweise“, die nicht ein rein rationales Wissenschaftsleben ist, sondern jenes innere Schaffen und

Schauen, das das Wort Theorie bezeichnet und das als *vita contemplativa* des Mittelalters eine allzu mystische Deutung erfahren hat⁹⁷.

Die Stoa übernimmt diesen Gedanken und wendet ihn ethisch, womit sie ihn sublimiert und der Religion nähert. Eine Gebetsanrufung des Kleanthes von Assos (331–233) gibt diese Wendung deutlich wieder. Kleanthes war ein Schüler des Zenon, der 342–270 lebte und in der Stoa poikile Polygnots in Athen die danach genannte Schule gründete. Kleanthes führte Zenons stoische Philosophie fort⁹⁸.

„Allgeber Zeus, Herrscher der schwarzen Wolken und der funkelnden Blitze, erlöse die Menschen aus der traurigen Unvernunft, zerstreue sie, Vater, von ihrer Seele, gib, daß sie der Vernunft teilhaft werden, kraft deren Du nach dem Recht alles regierst, damit wir, beschenkt, Dir mit Geschenken erwidern, indem wir unablässig Deine Werke preisen, wie es dem Sterblichen ziemt. Denn nichts Höheres gibt es für die Sterblichen noch für die Götter, als das allgültige Gesetz immer nach Gebühr zu preisen.“⁹⁹

Chrysippos (280–207 v. Chr.) findet die Aufgabe und Geligkeit der Menschen in der „Betrachtung und Nachahmung des Kosmos“, wobei das moralische Verhalten als ein Teil der Natur und ihrer Vernunft erscheint. Die Nachahmung zeigt den Zug in das Aktive, der in der mittleren Stoa von Panaitios von Rhodos (180–110 v. Chr.) lebhaft gefördert wird. Jetzt ist der Mensch um des Menschen willen da; das Moment der Selbsterkenntnis führt zu der Vorstellung der Humanität als Zweck des Menschen. Aber dieser Gedanke bleibt ganz innerweltlich, immanent, unreligiös.

Erst mit Poseidonios erreicht die Griechenphilosophie in ihrer Immanenzbewegung die Grenze der Religionsphilosophie und überschreitet sie. Poseidonios aus Syrien (130–50 v. Chr.), orientalisch beeinflusst, ist ausgesprochen religiös. Der Gedanke der Humanität verläßt die Individualform und wird organisch vorgestellt. Die Menschen sind Glieder eines gemeinsamen Leibes; ihre Bestimmung ist die gegenseitige Hilfe und Unterstützung. Zusammenwachsen, Symphysis ist das Bild dafür. Der Mensch schaut die Götter um sich, in der Natur, in den Gestirnen, und durch solche Schau befriedigt sich der Gott in uns. Transzendenzgedanken der positiven historischen Religion sind hier mit der Immanenzlogik des Griechen zu wirklicher Religion verbunden. Kein Abgleiten zu Mystik und Schwärmerei; auch die Gottessvorstellung ist aus Frömmigkeit gereift. Zwar hat Poseidonios eine seltsame Pneuma-Definition¹⁰⁰ von Gott gegeben, deren spekulativer Wert gering ist. Aber er hat die alttestamentliche Gottessvorstellung gekannt und anerkannt, so daß man fühlt, wie nahe er dieser persönlichen Gottessvorstellung steht.

Weiter hat es die griechische Philosophie in der Bestimmung des Menschen auf Gott hin nicht gebracht. Das ist rational wohl zu begreifen, weil von der Immanenz zur Transzendenz kein allmählich aufsteigender Weg führt. Den Anschluß an Poseidonios hat noch Seneca, der das Menschenschicksal des Todes rühmen kann. „Sie (die Menschenbrust) ist niemals göttlicher, wie wenn sie an ihre Sterblichkeit denkt und beherzigt, daß der Mensch dazu da ist, sich vom Leben zu lösen.“¹⁰¹ Eine aktive pflichtmäßige Überwindung des irdischen Daseins ist gefordert, die freilich nicht zu einer himmlischen Sehnsucht

führt. Denn den religiösen Aufschwung versagt die stoische Innerweltlichkeit.

Die Religionsphilosophie der Spätantike muß der Ethik und Mystik anheimfallen, nachdem sie das individuelle religiöse Sehnen und seine geschichtliche Befriedigung verworfen hat. Im 3. Jahrhundert n. Chr. lehren Plotin, Porphyrios, Marc Aurel. Die Philosophie über die Bestimmung des Menschen geht über in Mystik und Gnosis, gegen die sich die positive geschichtliche Religion als ihr fremd wehrt. Religiös kraftvoll wirkt nur der spätsstoische Gedanke des Gehorsams gegen Gott als Sinn des Menschenlebens; aber dieser religiös-ethische Gedanke kommt wahrscheinlich aus der ethisch-theistischen Transzendenzreligion Vorderasiens, Ägyptens, Palästinas.

Positive Religion muß gedanklich in der Transzendenz beginnen: der Zweck des Menschen liegt bei Gott. Der Weg griechischer Immanenzphilosophie muß zu neuplatonischer Mystik und Religionsphilosophie führen. Religion hat die Griechenweisheit nach Platon nur bei Poseidonios gedacht, wenn gewiß auch viel Frommheit in der Philosophie damals lebte. Und für Poseidonios' religionsgeschichtliche Bedeutung ist wesentlich, daß er außer der Ideenphilosophie der Griechen den Anschluß an geschichtliche Religion Palästinas hatte. Und das war vor Christus.

Die hellenistische Mystik

Die hellenistische Mystik stellt dadurch einen bedeutsamen Wandel dar, daß sie Erlöserreligion sein will. Sie vertritt den Glauben an Erlösung durch Vereinigung mit einem Gottwesen, das als Mensch in der Geschichte irgendwie sichtbar geworden ist; später hat sich dann dieses Gottwesen restlos aus der Ge-

schichte zurückgezogen, die Materie abgestreift und hat sich erlöst von allem Irdischen. Dieser Prozeß scheint dem der platonischen Philosophenseele zu entsprechen; aber er gilt jetzt keiner bestimmten Menschengruppe, sondern nur einem Auserwählten, Gottessohn, Menschensohn, der nun den Namen Erlöser, Heiland, Soter hat¹⁰².

Erlösungsreligion kommt in den letzten Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung in der Antike zum Durchbruch. Der Singular ist wichtig, denn wir können eigentlich nicht mehr verschiedene Mysterien und Religionen unterscheiden. Die Volksreligionen mit ihrem scharf umgrenzten Überlieferungsschatz, ihrer charakteristischen Frömmigkeit sind verschwunden. Die Konturen sind verschwommen, die Kanten abgeschliffen: Synkretismus. Die Götter sind ganz zu den Menschen herabgestiegen und haben in ihnen Sitz genommen. Die Menschen sind zu Göttern emporgekommen und haben sich auf deren Thron gesetzt. Der Seelenglaube aber behauptet allgemein die Verschlingung von Mensch und Gott in seliger Gemeinschaft, Erlösung. Die National- und Staats-Religionen sind als politische Angelegenheiten vom Individualglauben getrennt; jeder Fromme sucht sich den ihm passenden Anschluß an Gemeinde, Sekte, Kultus, wo er für sein Heil Mittel und Wege zu finden hofft. So gibt es jetzt viele Botschaften, Evangelien, aber im Inhalt sind sie alle ähnlich: Erhebung des Menschen ins Gottesreich. Nur die heiligen Schriften, Predigten, Bekenntnisse variieren. Die Menschheit um das Mittelmeerbecken ist sehr unruhig geworden; Soldaten, Kaufleute, Beamte ziehen umher, werden versetzt. Überall wünscht man Anschluß an Kultus und Glauben der Heimat. So verbreiten und mischen sich die Frömmigkeits-

formen der Erlösung. Eine Erlösungsreligion, die von Leid und Tod befreit, ist das Ziel. Der Erlösergott kommt vom Himmel, und die Menschenseele wird von ihm bei seiner Heimkehr mit hinaufgenommen ins Jenseits¹⁰³.

Theos Soter bekommt also in der spätantiken Mysterienreligion eine innerliche Glaubensbedeutung. Nicht mit der uralten Formel „Zeus der Heiland“ oder dem Kaiser als Erlöser nach neuem politischen Geschmack ist der religiöse Sinn erfüllt. Vielmehr hat die mystische Vorstellung im Hellenismus eschatologischen Sinn. Das Schicksal der Seele im Jenseits steht in Frage¹⁰⁴.

Während die Coteres Theoi ursprünglich in der antiken Erlösungsreligion zu Hause sind, finden wir sie in den ältesten Urkunden des Neuen Testaments nicht. Paulus wendet die typischen Formeln der Antike „Gott der Heiland“, „Christus der Heiland“ nicht an. Sehr charakteristisch dafür ist Phil. 3, 20: „Unser Staatswesen ist im Himmel, von dannen wir auch den Herrn Jesus Christus als Heiland erwarten“. Diese Stelle ist also gegen das römische Staatswesen und ihren Kaiser-Heiland gerichtet. Daher kann man eher dem Paulus eine Absicht beilegen, diesen antiken Heilandsitel nicht auf Jesus, den Kyrios, anzuwenden.

Anders Lukas, der ja mit Wonne in der Weihnachtsgeschichte die Analogie zur Augustusgeburt ausnutzt! „Euch ist heute der Heiland geboren“: das war populär für Griechen, Römer und Orientalen. Die Pastoralbriefe dagegen wenden die antike Erlöservorstellung mehr im Sinne der Mystik: „Wir erwarten die herrliche Zukunft unseres großen Gottes und Heilandes Christus Jesus.“¹⁰⁵

Mit letzter Klarheit hat der Religionsphilosoph des Neuen Testaments mit seiner tiefen mystischen Frömmigkeit, Johannes, die Synthese vollzogen. Er nennt zweimal Jesus den Heiland der Welt (Joh. 4, 42, 1. Joh. 4, 14). Darin war die geschichtsphilosophische Tendenz offenbar. An die Stelle des mystischen Gottheilands trat der geschichtliche Soter aber doch im Doppelsinn, daß er als in sein Gottesreich Heimgekehrter auch den Sinn des Erlösergottes erfüllt.

Daraus ist es wahrscheinlich, daß die Heilandvorstellung tatsächlich griechisch-hellenistischen Ursprungs ist, auch in ihrer mystisch-individualen Glaubensbedeutung. In den apostolischen Vätern ist dieser feierliche, der griechischen Liturgensprache entnommene Titel den Schriften eigen, die Griechenland nahe stehen: der sogenannten Ignatiusgruppe. Dagegen die dem Alten Testament verwandten Schriften, Barnabas-Brief, 1. Clemens-Brief, kennen Soter nicht, ebenso wenig der Hirt des Hermas. Ignatius verwendet den Soter-Titel als mystischen Kultnamen, also ganz hellenistisch, wobei natürlich frei bleibt, daß weit mehr als Hellenistisches bei Ignatius vorhanden ist. Der Gottesbegriff der hellenistischen Erlösungsreligion hat aber stark mitgewirkt¹⁰⁶.

Außer diesem später zu wertenden Einfluß auf christliche Glaubensvorstellungen behält die mystische Erlöserreligion, der Soter seinen besonderen Sinn in der hellenistischen Mystik. Und ihrer Mischung, die als scharfe Konkurrenz für das Christentum wirkte, ist noch Aufmerksamkeit zu schenken.

Die orientalischen Religionen treiben schon vor Entstehung des Christentums eine rastlose Missionsstätigkeit. Sie geben sich alle als einzige klare Offenbarung, deren Grundgedanke aber verschüttet oder verdunkelt in allen anderen Religionen vor-

handen sei. Dadurch wird der Synkretismus sehr erleichtert; die mystischen Erlösungsvorstellungen stehen miteinander, nicht gegeneinander. Mit Leichtigkeit wird in religiöser Literatur, Poesie, Liturgie der Name des einen Gottes mit dem anderen vertauscht, was Osiris redet und tut, gilt ebenso für Zeus oder Jesus. Die religiöse Entwicklung drängt auf Allgemeingültigkeit, auf den Schöpfergott. Schöpfung, Erhaltung, Fürsorge für das Menschengeschlecht wandelt sich in mystische individualistische Erlösung. Nur durch mystische Einwohnung oder Inspiration ist dann Aussage und Deutung des Erlösungsvorgangs möglich. So sagt auf einem der Dyrhynchos-Papyri der Gläubige, er habe die alten Lehren des Gottes mit der neuen Philosophie zusammengearbeitet, „auf daß jede griechische Zunge die Taten des Gottes künde und jeder griechische Mann verehere Imuthes, den Sohn des Ptah“¹⁰⁷. Bezeichnend, daß also ägyptisches Religionsgut als für jeden Griechen annehmbar gilt. Die christliche Gnosis geht von eben dieser Gleichheit der mystischen Frömmigkeit und Erlösung aus und bezieht sich damit auf das gesamte hellenistisch-spätantike Glaubensempfinden. Und auch Paulus fügt seinen Christusglauben in diese antiken Vorstellungsformen Phil. 2, 10. 11: „Daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind. Und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr sei, zur Ehre Gottes, des Vaters.“ Daß die Vorstellung von der Kniebeugung aller auf, über und unter der Erde nicht ursprünglich christlich ist, ist doch klar. Das ist antike chthonische Mystik. Und die liturgische Formulierung ist Anlehnung an hellenistische Rhetorik.

Livius berichtet für seine Zeit von dem Einbruch eines helle-

nistischen Mystrierienkultus in Italien zu Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. Zweck der Orgien, die offenbar mystische Vereinigung mit der Gottheit bedeuten, ist die Coteria. Heiliges Essen, Beten, Weissagen gehört zum Kultus. Wandernde Griechen, später Magier, Chaldäer verbreiten diesen Glauben, in dem bald das Wunder eine hohe Bedeutung gewinnt. Und diese Coteria wird nun personal angeheftet an Theioi, daß heißt gottbegeisterte Menschen. Das können wandernde Dervische, Evangelisten, Philosophen sein. Der Theios Anthropos¹⁰⁸ wird dann als Gottmensch gedacht. Daß in jedem Menschen Göttliches sei, war Grundgedanke der griechischen Anthropologie. Daß Gott nicht ferne von einem jeglichen Menschen sei, kehrt ja ausdrücklich als Griechenweisheit in der Areopagrede des Paulus wieder¹⁰⁹. Dann besteht auch keine Schwierigkeit, daß bei besonders ausgezeichneten Menschen die göttlichen Kräfte in wirksamer Weise zutage treten. Aus persönlicher Heiligkeit haben sie die Macht der Weissagung und des Wunders. So ist Apollonios von Tyana, der Wundertäter Alexander von Abonoteichos, ja selbst der Kyniker Peregrinus Proteus anzusehen. Sie sind Gottmenschen, wie der von Paulus erwähnte Apollos (Acta 18, 24; 19, 1; 1. Kor. 3, 5 ff.). Bei Apollonios von Tyana (1. Jahrhundert n. Chr.) verbindet sich neupythagoreische Theosophie, geläuterte Gottesvorstellung und Moral mit der Propheten- und Wundergabe. Daß solche Männer, „animae sanctiores“, dann Tote erwecken und Kranke heilen, war dem religiösen Enthusiasmus selbstverständlich. In diesen Theioi ist die Vereinigung des Menschen mit Gott vollzogen, sie haben die Erlösung, wie sie die Mystik verspricht. Und sie beweisen ihre eigene Erlösung dadurch, daß sie an-

deren durch das Wunder Heilung bringen. Dadurch wird der Goter eine ganz populäre Erscheinung: er ist unsterblich und verschafft seinen Anhängern die Unsterblichkeit.

Über diesen wesentlich geschichtlichen Vertretern der Erlösung konzentriert sich der Glaube an Erlösermacht auf zwei Gottheiten, die allmählich beherrschend werden: Hermes omnia solus et ter unus und Isis, una quae es omnia. Isis mit dem Horuskind auf dem Arm ist ja das Vorbild der Maria mit dem Jesuskind geworden. In ihr kommt besonders deutlich der Bezug von Gottesnähe und Gottesferne zum Ausdruck, der der mystischen Religion wichtig ist. Die griechische Gottesvorstellung legt höchsten Wert auf die Nähe der Gottheit; Zeus ist Vater. Die orientalische Religion sieht in Gott den Herrscher und rückt ihn weg in Unnahbarkeit. Die hellenistische Mystik sucht bei ihrem Religions synkretismus beide Momente, deren Wert der Fromme fühlt, zu verbinden. Isis, die menschenferne Göttin, wie schon ihr Tierkopf verrät, wird nun menschlich als Mutter genommen. Ganz unägyptisch kann der Grieche sie „Süße Mutter“ anreden. Dagegen wird der Abstand durch kniende Verehrung gewahrt, während der Grieche sonst stehend betet. Überhaupt bewirkt das Götterkind die Annäherung Gottes an den Menschen. Außer Horus wird auch Atonis als Kind verehrt. Isis, Horus, Sarapis sind nicht selten als Dreieinigkeit dargestellt worden. Gerade die Isisreligion nimmt in dieser menschnahen Form sittlich höher stehende Formen an. Die spätägyptischen Weltgötter gelten dem Hellenismus durchweg als gütige Helfer ¹¹⁰.

Die Güte dieser Götter ist so groß, daß sie selbst ihre Mysten, die die Goteria durch sie haben, nicht auf ihre Anhängerschaft fest-

legen. Und so verehrt dasselbe Lied unter wechselnden Götternamen das gleiche Heil; in dem Naasenerlied¹¹¹, wesentlich iranisch, ist der Name Jesus an Stelle eines vorderasiatischen Gottes eingesetzt, ohne daß im übrigen das Lied verändert wurde.

Alldurchwaltend Geseß war als erstgeborener der Geist;
weiter war es, zu zweit, nach dem erstgeborenen, des Chaos Erguß;
driftens die Seele . . .

Drum quält sie sich ab, ein flüchtiger Hirsch,
vom Tode begehrt, in seiner Gewalt.

Jetzt trägt sie die Krone und schaut das Licht,
jetzt wird sie ins Elend herniedergestürzt;

jetzt weint sie, jetzt freut sie sich wieder;

jetzt weint sie und lacht sie zur gleichen Zeit;

jetzt wird sie gerichtet und stirbt dahin;

jetzt wird sie von neuem geboren

und ausangeslos schließt ein Labyrinth

von Qual die unsäglich Irrende ein.

Da sprach (Jesus): „Mein Vater, o schau,

das von Leid verfolgte Wesen; es irrt

geschieden von deinem Hauch in der Welt;

dem bitteren Chaos sucht's zu entgehen,

und es zu durchdringen versteht es doch nicht,

so sende darum mich, Vater, zu ihm.

Die Siegel tragend steig' ich herab.

Durch all' die Nionen (Welten) wandere ich,

und alle Mysterien eröffne ich

und zeig' die Gestalten der Götter.

Das Geheimnis des heiligen Weges — ich nenn's

Erkenntnis — will ich ihm künden.“

Der seltsame trinitarische Glaube: Geist, Chaos, Seele, dann
die Erlösung der Seele durch einen im Namen wechselnden

Gottessohn, einen Theios, einen Soter, ist ganz hellenistische Mystik mit gnostischem Einschlag. Die Gnosis haftet an folgenden allgemeinen Zügen:

1. Einem geoffenbarten Gedankensystem.
2. Der Lehre wesentlich sind Wunderkräfte, deren Übertragung an Weißen gebunden ist.
3. Offenbarer ist ein Gottessohn, Soter, Theios. Seine Erscheinung gibt Erlösung.
4. Offenbarung dieses Erlösers liegt in Schriften vor.
5. Diese Schriften haben tieferen Sinn als der Wortlaut ausdrückt. Mystische Allegorie¹¹².

Eine Vereinzelung der historischen Religionen ist also in den ersten Jahrhunderten v. Chr. noch nicht erfolgt. Weihehandlungen griechischer oder orientalischer Art haben den gleichen Sinn, Soteria, Heil für die Zeitlichkeit oder die Ewigkeit zu beschaffen^{112a}. Aber der Gegensatz von Gottesnähe und Gottesferne wird schier unüberwindlich. Dem Orient gilt der Gott für so entrückt, daß, wer ihn schaut, daran stirbt. Auch die semitischen Religionen, das israelitische Prophetentum hält diesen Glauben fest. Der alte Grieche aber findet ihn so seltsam, daß er die witzige Geschichte von Artemis und Aktäon ersinnt. Anders die hellenistische Mystik; Sinn der Mysterien ist doch Gotteschau: wie soll verhindert werden, daß sie tödlich wird? Es wird die vermittelnde Auffassung gebildet, daß nur der, den der Gott selbst beruft, ihn schauen kann. Die Berufungsvision des Jesajas ist dafür das klassische Beispiel^{112b}. Wen Isis beruft, der geht gleichsam in freiwillig gewählten Tod und gewinnt dadurch neues Leben, Soteria, „Erlösung aus Gnaden“!¹¹³ Die Göttin gibt Leben, salus: das heißt sie kann

sowohl irdisches Leben verlängern als auch das himmlische geben: salutaris dea, Isis Coteira¹¹⁴. Der Gedanke von dem König als Retter, wie ihn die jüdische Messiasvorstellung kennt, ist im hellenistischen Mysterium durch einen anderen ersetzt! Soter bedeutet im Syrischen „Lebenmacher“; dieser Sinn ist der des Hellenismus, das Geheimnis der Gnosis¹¹⁵.

Daher sagt Apuleius: „Das alte Leben ist abgelaufen; die Göttin aber ruft von der Schwelle der Unterwelt den Würdigen und Verschwiegenen zurück und verpflanzt ihn in ein neues Leben der Soteria“¹¹⁶. Folgendes Gebet an Isis, eine Anrufung, ist bezeichnend.

„Heilige, nie rastende Helferin des Menschengeschlechts, huldvolle Förderin der Sterblichen, Du zeigst mütterliches Erbarmen allen Unglücklichen. Nicht Tag, nicht Nacht, ja nicht der kleinste Augenblick verstreicht, der Deiner Gnadentaten leer sei, wo Du nicht zu Meer und Land Menschen beschirmst, des Lebens Stürme sanftigst und Deine Hand zur Rettung bietest.“¹¹⁷

Es ist ein griechisches Gebet, das deutlich die Anknüpfung an die Theoi Soteres, die Dioskuren verrät, aber dann übergeht auf die Seenot im Lebenssturm: mystische Erlösung. Man kann nicht umhin, die Allgemeinheit dieser Erlösungsidee in mystischer Volksreligion in Erinnerung zu bringen. Der ferne Osten hat in der Kivannon, der Muttergöttin Chinas und Japans, seine Coteira. Ihre Entstehung ist etwa um 600 v. Chr. zu setzen, ihre Dauer bis heute und in Zukunft; zeitloser, ungeschichtlicher Erlösungsglaube. Ebenso gibt die hermetische Schrift des Pseudo-Apuleius, 2. Jahrhundert n. Chr., ein seltsames Dankgebet für die Vergottung des Menschen, für seine Erhebung¹¹⁸:

„Erlöst durch Dich freuen wir uns, daß Du Dich uns ganz gezeigt hast, freuen uns, daß Du uns in dem (sterblichen) Leibe vergöttlicht hast durch Deinen Anblick. Dank des Menschen an Dich ist es, Deine Größe zu erkennen. Wir haben Dich erkannt, Licht, das nur dem Geist erschaubar ist, wir haben Dich erkannt, des menschlichen Lebens wahres Leben, wir haben Dich erkannt, Mutter Schoß, der allen Werdens schwanger ist, wir haben Dich erkannt, o ewiger Bestand des Werdens, durch des Vaters Zeugung. Wenn wir so Dich anbeten, richten wir keine Bitte an Deine Güte als, laß uns in Deiner Erkenntnis bewahrt bleiben. Gib uns, einer solchen Lebensführung nicht verlustig zu gehen.“

Wichtiger noch aber ist das Gebet des Gottessohns, des Sohns des Hermes Trismegistos. Denn alle Propheten dieses Hermes sind Gottesöhne und Träger der Evangelia an alle Menschen. Auch dieses Gebet ist in christliche Sammlungen aufgenommen worden und gehört doch dem Hellenismus und seiner Frömmigkeit an^{118a}.

„Heilig ist Gott, der Vater des Alls, heilig ist Gott, dessen Ratschluß vollzogen wird von seinen eignen Kräften, heilig ist Gott, der erkannt werden will, und erkannt wird von den Seinen. Heilig bist Du, der durch das Wort alles Sein gebildet hat, heilig bist Du, dessen Abbild die ganze Natur ist, heilig bist Du, den die Natur nie voll zur Erscheinung bringen kann. Heilig bist Du, der stärker ist als alle Kraft, heilig bist Du, der höher ist als alle Erhabenheit, heilig bist Du, der erhaben ist über allen Preis.

Nimm das Opfer des Worts, das reine, von Seele und Herz, die nur zu Dir sich wenden, Unausprechlicher, Unkünd-

barer, den nur das Schweigen nennt. Wenn ich bitte, Deiner Erkenntnis, so weit unser Wesen ihrer fähig ist, nicht entraten zu müssen, so gewähre es und gib Deine Kraft, und mit dieser Gnadengabe will ich erleuchten alle, die von meinem Geschlecht in Unwissenheit weilen, meine Brüder, Deine Söhne. Denn ich glaube und bezeuge: in Leben und Licht geht mein Weg. Gepriesen seist Du, Vater; Dein Mensch (daß heißt Sohn, Gottmensch) will mit Dir heilig sein, wie Du ihm ja alle Gewalt gegeben hast.“

Die Analogie zum Hohepriesterlichen Gebet Jesu ist ganz unabweisbar. Das messianische Selbstbewußtsein des Johannesen Christus ist schon lange als philosophisch abhängig erkannt. Hier ist nun der Beweis, daß diese Vorstellung von dem gottbegnadeten Menschen, der Erlösung bringt für viele, keine neue christliche ist, sondern wertvollstes Allgemeingut damaliger Frömmigkeit der Spätantike. Die Bitte: „Gib Deine Kraft“ steht in auffallendem Bezug zu dem nicht ursprünglichen Vater-Unser-Schluß!

In der Entwicklung des römischen Kaiserkultus ist diese mythische Erlöservorstellung auch auf die Person der Kaiser übergegangen, sofern sie schon länger tot waren und zweifellos Verdienste um das Schicksal vieler Menschen hatten. Solche religiöse Anerkennung wirkt sicher bei der antiken Verehrung des Augustus als Friedensstifters mit. Daß die Kaiser selbst zu Anfang aus religiösen Gründen vorsichtig waren, sich als Soteres, „Lebenmacher“, verehren zu lassen, zeigt der jüngst entdeckte Brief des Kaisers Claudius an Alexandria im Jahr 41 n. Chr. Claudius, der Jan. 41 bis Okt. 54 regiert, bedankt sich in ihm für die orientalischen Huldigungen, die eine hellenistische Ge-

sandschaft der Stadt ihm zum Regierungsantritt darbringt, und nimmt nur einen Teil derselben an. „Einen Hohenpriester aber für mich und die Errichtung von Tempeln (für mich) lehne ich ab, da ich mich über die anderen Menschen nicht anmaßlich erheben will und der Meinung bin, daß Tempel und derartiges von jeher ausschließlich den Göttern als Gabe vorbehalten worden sind.“¹¹⁹

Die hellenistisch-römische Erlösvorstellung haftet also am Gott, sucht aber ihre Verwirklichung am ausnahmsweise hervorragenden geschichtlichen Menschen. Dabei bleibt der Mystik wie der Ethik gleich weiter Spielraum zur Entfaltung des individuellen religiösen Gefühls. Das seltsamste religiöse Denkmal für diese Zusammenfassung von Menschlichem und Göttlichem bleibt Vergils vierte Ekloge und ihre religionspolitische Bedeutung¹²⁰.

Wenn wir nun den Übergang zur individualistischen Gottmenschenvorstellung des Spätjudentums suchen, so ist festzuhalten, daß Coter der Nothelfer bleibt, der heilt und rettet. Im Hebräischen würde das dem Begriff des Jascha¹²¹ entsprechen; aber im Neuen Testament scheint dieser Titel für Jesus nicht aus der hebräischen, sondern der griechischen Sphäre zu stammen¹²². Dem entsprechend bedeutet Coter¹²³ an Jesus nicht vor allem „Heiler“. Gewiß wollen die Evangelien diesen naivsten Begriff des Heilands glaubhaft machen; aber die Griechen, die die Evangelien sammelten, waren nicht Augenzeugen der Wunder Jesu. Für sie war in Griechenart und Griechensprache die Coteria eine geistige Heilung und Befreiung, wobei im hellenistisch-mystischen Sinn die Kraft zu körperlicher Wunderthat einfach selbstverständlich war. Der Griechensinn, seine

Frommheit, sein Lebensgefühl aber haftete an der Erlösung aus Hades und Seelenwanderung, an der Versetzung in ein anderes Geistesreich. Dabei boten sich seinem ethischen Charakter ebenso die christlichen Symbole der Befreiung von Sünde und der Rettung aus dem Gericht¹²⁴. Diese Vorstellungen, die aus Leben, Lehre, Legende Jesu schon ganz früh stärkste Unterstützung fanden, steigerten ihn für die Griechensehnsucht zum Weltheiland¹²⁵.

2. Judentum

Dem griechisch-hellenistischen religiösen Individualismus gegenüber zeigt uns das prophetische wie das Spätjudentum eine ganz andere Vorstellungreihe. Der Messias, der Gesalbte, ist ein Königstitel oder eine Priesterbezeichnung. Er hat politische, klerikale, schließlich theokratische Bedeutung und hat mit „retten“¹²⁶ ursprünglich nichts zu tun. Der Messiasitel steht im Zusammenhang mit bedeutsamen tausendjährigen Entwicklungen innerasiatischer Seelenart, in der der Mensch als Erneuerer der Welt, als Lebenmacher, Gottesbote, König und Weiser an Gottes Statt eine bedeutende Rolle spielt. Klassisches und Spätjudentum scheint in dieser individualistischen Seelenbewegung nur der Exponent zu sein, der uns außer reichlichem Material auch eine systematische Lösung des Problems bietet. Messias ist eine Synthese, eine Grenzbestimmung, wie Palästina der geistige Pufferstaat zwischen Orient und Okzident war. Darin liegt die Bedeutung des Namens. Hoffnungen auf rettende Könige und glückselige Zeiten sind im Orient in völkerwanderungsmäßiger Geschichtsentwicklung der allgemeine Seelenbesitz aller Völker. Nationale Ansprüche höch-

ster Art sprechen sich bei den aufeinanderfolgenden Weltreichen im Zweistromland, in Vorderasien aus. Aber sie versinken mit den Völkern; das gekrönte Haupt empfängt nicht die Dornenkrone der Erde und das Diadem des Himmels. Das gewinnt nur der Ebed Jahwe, der Gottesknecht Israels, der Geplagte und Zerschlagene. Und dieser „Menschensohn“ einer national enttäuschten Prophetie sammelt und rettet die religiösen Kollektivkräfte eines Kleinvolks, um sie aus der Masse unerfüllter Hoffnungen schließlich auf den „Menschensohn“ zu legen, der selbst diesen Messiasstitel Daniels mit unfassbarer Demut und Entschlossenheit auf sich und sein Unglücksleben anwandte¹²⁷.

Die Erwartung eines königlichen Heilbringers ist in Vorderasien älter als das Alte Testament und seine Prophetie. Babylon kennt die Vorstellung einer irdischen Heilszeit, die durch einen gerechten König kommen wird. In Ägypten wird ebenso eine Herrschaft der Gerechtigkeit auf Erden erwartet, die durch einen König kommen soll. Ein Leydener Papyrus aus der XIX. Dynastie (1500 v. Chr.) sagt: „Er bringt Kühlung auf das Brennende. Man sagt: er ist ein Hirt für alle. Nichts Böses ist in seinem Herzen. Verirrt sich seine Herde, so verbringt er den Tag, sie einzufangen. — Wahrlich, er schlägt die Sünde, er streckt seinen Arm gegen sie aus.“¹²⁸ Diese Vorstellungen beziehen sich auf einen irdischen König, sind womöglich schmeichlerischer Hoffstil¹²⁹. Sie sind älter als Israels historische Zeit und stammen nicht aus Israel.

In Israel werden sie eschatologischer Art: Das Heil ist Gottes Sache, und ein Mensch, ein König, ist der Ausführer, der Heraufführer solcher Endzeit. Daher kann Kyros, Koresch, also ein Nichtjude, als Reiniger des Gottesreiches angesehen

werden; ihm auch wird der Titel Messias gegeben, weil er das Werkzeug der Gottesgnade war. Der babylonische Gott Marduk sucht einen Fürsten, „ihn zu fassen bei seiner Hand; Kurasch berief er mit Namen.“¹³⁰ Die Analogie zu Jes. 45, V. 1 und 3, ist deutlich: „So spricht der Herr zu seinem Gesalbten, zu Koresch, dessen rechte Hand ich ergriffen habe, ... ich Jahwe, der Dich rief bei Deinem Namen, Israels Gott.“ Der Messiasname und die mit ihm verknüpften Hoffnungen sind vorprophetisch, alt, volkstümlich und weit verbreitet. Daraus erklärt sich auch die Ähnlichkeit von Vergil und Jesajas. Sie verkünden beide ein neues Zeitalter, das von einem wunderbar geborenen Kinde als Friedensfürsten heraufgeführt werden soll. Für Rom wie für Jerusalem und Babylon ist der Messias innerweltlich. Jesajas nennt ihn: „Wunderrat, Heldengott, Beutevater, Friedefürst“¹³¹. Mit dieser Analogie eschatologischer Vorstellungen im Orient ist aber nicht viel erreicht. Denn eine Abhängigkeit der israelitischen Messiasgedanken von ägyptischem Tierkult, dem Tierfrieden der Eschatologie oder dem Kindermythos des Orients besteht kaum. Der altjüdische Volksglaube und der sich an ihn anschließende Prophetismus denkt vielmehr geschichtlich, denkt an den Retter-Gott, der dem Volk Heil und seinen Feinden Unheil in der Geschichte und Gegenwart bringt; er denkt an Menschen, die von Gott als Erlöser gesandt sind. Auf der Schulter eines solchen Menschen liegt der Mantel der Herrschaft in der Geschichte¹³². Dem Propheten schwebt ein idealisiertes Bild der David-Periode vor. Nicht weniger geschichtlich sieht Ezechiel, wenn er dem Messias nur die Rolle eines obersten Priesters einräumt.

Die Messiasidee war Gedanke einer Notzeit. Nachdem das Exil vorüber war, tritt sie zurück. Die Makkabäerzeit löst sie neu aus: Menschensohn (Dan. 7, 13 f.). So tritt in der Tierapokalypse des Henochbuches (90, 37 ff.) der Messias als ein weißer Stier auf, aber ohne daß er eine eigentliche Mission hat¹³³. Er ist eine literarische Reminiszenz; denn die jüdische Gemeinde hat in dieser Zeit keine politischen Pläne und kann daher mit dem geschichtlichen Messias nichts anfangen. Die Messiasidee haftet also an der Absicht, eine irdische Theokratie zustande zu bringen.

Die alttestamentliche Überlieferung aus der Zeit vor und nach dem Exil hat ihre ganz eigentümliche Stellung in der Messiasfrage. In der Gesamtmasse der Überlieferung spielt die An gelegenheit dieses Heilskönigs nur eine untergeordnete Rolle. Sie steht mit populären monarchistischen Traditionen umliegender Völker und ihrer theokratischen Politik in Beziehung. Könige sind allenthalben Göttersöhne im Orient. Aber die israelitische Überlieferung gibt diesem Gedanken eine eigene religiöse Note. Wenn Jahwe als Gott grundsätzlich der Führer des Volks und sein Heilskönig ist, so umgibt die Davidische Dynastie, als von Jahwe eingesetzt und beauftragt, die Würde des irdischen Heilsbringers. Diese vollstündliche Gehr sucht nach dem goldenen Zeitalter unter dem reichen und guten ersten Königshaus wird nun vom Prophetismus aufgenommen und als Messias Hoffnung in die Zukunft projiziert. Auch dann war aber Jahwe der Gründer dieses Reichs der Gerechtigkeit: denn er sendet seinen Sohn als König in die Geschichte.

Im Jahrhundert vor Christi Geburt nimmt die Messias Hoffnung des Spätjudentums andere Formen an. Im „Testa-

ment der zwölf Patriarchen“ wird der Messias als sündloser Priester und Krieger aufgefaßt; er macht der Sünde ein Ende, besiegt böse Geister und ist ethischer Führer. Die Schrift stammt aus den Jahren 109–106 v. Chr., aus der Makkabäerzeit. Die Idee des autochthonen irdischen Königs ist nicht ausgeschlossen. Eine deutliche Weiterführung liegt im 17. Psalm Salomos vor. Dieser Psalm ist in Nachwirkung der Eroberung Jerusalems durch Pompeius entstanden, Abfassungszeit daher etwa 40 v. Chr. Der Messias ist der erwartete nationale König des Davidsgeschlechtes im Gegensatz zu dem bösen unfähigen Geschlecht der Hasmonäer. Er ist ein Mensch, ist sterblich; aber die Macht Gottes ist mit ihm, so daß er selbst sündlos sein und Jerusalem von Sünde reinigen kann¹³⁴.

Und er ist rein von Sünde, daß er herrschen kann über ein großes Volk,
in Zucht halten die Obersten und wegschaffen die Sünder mit
mächtigem Wort.

Auch wird er nie in seinem Leben straucheln gegen seinen Gott;
denn Gott hat ihn stark gemacht an heiligem Geist
und weise an verständigem Rat mit Tatkraft und Gerechtigkeit.

So ist des Herrn Segen mit ihm voll Kraft,
und er wird nicht straucheln.

In Volksversammlungen wird er des geheiligten Volkes Stämme
richten;
seine Worte sind gleich Worten der Engel inmitten geheiligter Völker.

Es scheint sehr eindrucksvoll, bei dieser Schilderung eines nationalen Heilbringers an die Jesuslegende zu denken. Man sieht deutlich, warum dessen Stammbaum unbedingt davidisch anfangen mußte. Das verlangte der Gegensatz gegen die Herodes-Dynastie, die mit Rom paktiert. Aber auch sonst sind die

populären Vorstellungen für Jesu Lebensform maßgebend, für das, was an ihm auffällt und berichtet wird. Daß der Messias stirbt, ist kein Anstoß: der Psalm redet ganz naiv von „seinem Leben“ und bezeichnet nur die Gottesherrschaft im Volk, nicht den Messias als zeitlos. Also der Kreuzestod, nicht der Tod an sich ist Skandalon (Paulus).

Die Unmöglichkeit, daß der Messias auf seinem Lebensweg strauchelt, führt folgerichtig zu der Legende der Versuchungsgeschichte¹³⁵. Und die starke Betonung der Wortverkündigung wird von der Evangelientradition aufgenommen. Das Urteil: „Er redet als einer, der Macht hat“ im Evangelium ist Tradition des Königsrichters im Spätjudentum.

In der syrischen Baruch-Apokalypse (vor 70 v. Chr.) fehlt der intensive geschichtliche Anschluß der Messiasidee. 29, 3 sagt ganz flau: „Alsdann wird der Messias anfangen, sich zu offenbaren.“ Und ebenso matt wird 30, 1 seine Rückkehr zum Himmel konstatiert¹³⁶.

Mit der Esra-Apokalypse (IV. Esra) treten wir in die Zeit nach Christi Geburt über. Doch hat christliches Gedankengut kein Teil an ihr. Diese Apokalypse ist nach der Zerstörung Jerusalems abgefaßt und zwar unter Domitian (81–96). In dieser Schrift ist der Messias als König der Endzeit gedeutet. Gott sagt durch den Mund des Propheten-Apokalypstikers:

7, 28. „Mein Sohn, der Christus (filius meus Messias) wird sich offenbaren samt allen bei ihm und wird den Übergebliebenen Freude geben 400 Jahre lang.“ 7, 29. „Nach diesen Jahren wird mein Sohn, der Christus, sterben und alle, die Menschenodem haben.“¹³⁷ Die Erwartung, daß der Messias stirbt, ist hier die weitere Ausführung des schon im 17. Psalm Salomos

angedeuteten Gedankens, daß die orientalischen Göttersöhne, die Propheten sterblich sind. Eine Einwirkung des Christentums auf diese Anschauung ist nicht vorhanden; denn der christliche Glaube legte viel mehr Wert auf die Unsterblichkeit seines Messias (Auferstehung). Dagegen scheint Paulus 1. Kor. 15, 28 von den jüdisch-apokalyptischen Gedanken beeinflusst zu sein, daß alle, auch „der Sohn“, Gott untertan sind, das heißt im Tode vergangen sind, „auf daß Gott sei alles in allen“.

Jedenfalls ist hier weniger an die Analogie der „sterbenden Götter“ des Hellenismus zu denken (Osiris, Dionysos, Baldur), sondern eher an eine Besiegung des Messias innerhalb des geschichtlichen Lebens durch Feinde der Gottesherrschaft. Damit ist dann auch klar, daß es sich um irdische Herrschaft am Ende der Zeiten handelt, die dann Gott durch einen neuen Zion und eine neue Schöpfung ablöst. Sach. 12, 10 ist ja von dem durchstochenen Ebed Jahwe die Rede. Es könnte diese Messiasvorstellung, daß der Messiasproß des Davidischen Geschlechts doch sterblich ist, diese apokalyptische Form angenommen haben¹³⁸. Der Lanzenstich in den Körper Jesu am Kreuz steht also in ganz bestimmter Tradition, dem Glauben an den Tod des Messias innerhalb des geschichtlichen Lebens. Die religiöse Mystik und Theosophie hat sich dieses Symbols gern bemächtigt; der „freventlich Durchstochene“ spielt in ihr eine magische Rolle¹³⁹.

Die jüdische Philosophie und Historie vermag mit dem Messias nicht viel anzufangen. Sie erwähnt ihn, weil die populäre Tradition ihn hochhält. So spricht Philon (um 40 n. Chr.) nur beiläufig vom Messias, der in sein philosophisches System nicht paßt. Die zerstreuten Kinder Israel sollen wieder

gesammelt werden „durch eine übermenschliche göttliche Erscheinung, die nur den Befreiten sichtbar ist, aber unsichtbar allen anderen“. Josephus dagegen bezeichnet Vespasian als Messias und erzählt von den messianischen Usurpatoren Theudas (Antiquitates XX, 5, 1), „dem Ägypter“ (Ant. XX, 8, 6) und einem ungenannten Betrüger (Ant. XX, 8, 10). Der Messiasgedanke ist also da schon ganz zur Parallele mit den Divi Augusti herabgeglitten und hat weder jüdischen Nationalismus noch jüdische Frömmigkeit behalten.

Es ist wohl angebracht, zur Beurteilung dieser spätjüdischen Spekulation und ihres Verlustes an religiösem Wert die Meinung eines heutigen Kenners dieser Philosophie anzuführen: „So zeigt sich auch an dieser Stelle, daß für Philon, weil er die Fühlung mit dem Sprachgeiste seines Volkes verloren hat, wesentliche Inhalte des Volksdenkens ungenützt bleiben müssen und an Stelle ihrer organischen Fortbildungen sich unversehens Begriffe fremden Ursprungs einschieben, die ihm den Beifall der Zeitkultur eintrugen, an religiösem Wert aber weit hinter den eigentümlich jüdischen zurückstanden.“¹⁴⁰.

Man hat den Eindruck, daß die das Menschliche betonende Messiasvorstellung sehr stark dem politischen Interesse des Spätjudentums entspringt und ihre wesentliche letzte Belebung durch den Gegensatz gegen die Römerherrschaft erhält. Bei Philon (de praemiis et poenis 15=20) ist der Messias ein Feldherr, der durch glückliche Kriegesleistung dem Judentum Befreiung und Einheit bringen soll. In der Gamalielrede Act. 5, 34–37 ist einiges von diesen politischen Revolutionären berichtet, deren Reihe mit Bar Kochba abschließt.

Diese Messiasvorstellung ist aber nicht die einzige; vielmehr

verbindet sich im Spätjudentum mit ihr die Vorstellung eines Geistwesens, das als Persönlichkeit nicht in der Geschichte untergeht, sondern das zeitliche Leben in einer verschieden gedachten Form überdauert. Dem altisrealistischen Rationalismus hat dieser Gedanke fern gelegen. Er kann vielleicht aus spätem vorderasiatischen Gemeingut der Apokalyptik und des Seelenglaubens stammen. Jedenfalls erkennt man die doppelte Schichtung: die Vorstellungen von einem kriegerischen Eroberer königlicher Art und einem transzendenten Weltenrichter legen sich übereinander¹⁴¹. Diese beiden Elemente haben die jüdische Messiasidee auch in ihre römische Transformation begleitet: in Vergils berühmte messianische Ekloge, die Eduard Norden und Wilhelm Weber zum Gegenstand von Studien über „Die Geburt des Kindes“¹⁴² und „Der Prophet und sein Gott“¹⁴³ gemacht haben.

Ist die historische Idee von einem König und Menschensohn in Geschichte und Apokalyptik der Juden Allgemeingut, so ist dagegen die christliche Vorstellung vom leidenden Messias neu und anstößig. Nicht der sterbende Menschensohn war unerträglich; sondern die Übertragung der Schriftstelle Jes. 53 und deren Nachahmungen, ganz anders gerichteter Prophezeiungen, auf den Messias blieb der christlichen Apologetik eigen. Die Erzählung vom Kämmerer aus dem Mohrenland, Acta 8, 27 ff., ist von großer Wichtigkeit für die Neurichtung einer Idee. Der Kämmerer liest Jes. 53 die Worte von der Opferung des Lammes, und Philippus nimmt nach dem Sinn der christlichen Antike die Umdeutung auf Jesus vor. Das war eine neue christliche Auffassung, die das Judentum nicht kannte; dem blieb der leidende Messias unmöglich und sinnlos.

Die Messias Hoffnung war in der jüdischen Gemeinde und den zerstreuten jüdischen Volksresten um die Zeitwende außerordentlich stark. Selbst ihr Fehlen in der Mishna ist ein Beweis, daß sie politisch verdächtig war und aus Furcht vor Rom lieber beiseite gelassen wurde. Aber die irdische politische Königshoffnung fand in der Zerstörung Jerusalems und im Aufstand des Bar Koch-Ba 135 n. Chr. ihr blutiges Ende. Diese ganze Hoffnung tritt dann schon im Gegensatz gegen die christliche Messias-Konkurrenz stark zurück. Es bleibt die Vorstellung, daß ein irdischer Befreierkönig kommen werde, der zwar in gewisser Art präexistent sei, aber kein Gott. Noch Maimonides hat unter seinen Glaubenssätzen: „Ich glaube vollkommen gewiß an das Erscheinen des Messias, und wenn er auch jetzt noch verzieht, so will ich doch weiter täglich auf sein Kommen harren.“¹⁴⁴

Innerhalb dieses jüdischen Rahmens ist auch das Vorstellungsgut des Juden Jesus über den Messias zu erwägen. Seine Vertrautheit mit dieser Idee ist klar, und wir dürfen annehmen, daß sie bei ihm mehr israelitischer und orientalischer als hellenistischer Herkunft war.

Von den Messias Titeln hat er häufig nur den Namen „Menschensohn“ auf sich angewendet. Damit war nicht ein starkes öffentliches Aufsehen verbunden, wie etwa mit dem Titel „Davids Sohn“, der ohne weiteres als Usurpations-Absicht wäre gedeutet worden. Solche politische Gedanken lagen Jesu offenbar ganz fern. Der Titel „Menschensohn“ aber, selbst öftentlich von ihm gebraucht, konnte kaum gefährlich werden. Denn er deckte ja auch jeden Propheten, jeden Gottesmann, der Wunder tat. Die Einzigkeit solches Menschensohns konnte

also nur in dem Kreis engster Eingeweihter, der Jünger, anerkannt und begriffen werden. Darin besteht das Geheimnis des Jüngerbekenntnisses zu Cäsarea Philippi.

Wie weit Deutungen des Alten Testaments auf Jesus zeitgenössisch sind, ja von ihm selbst angeregt oder gegeben wurden, ist nicht mehr festzustellen. Wahrscheinlich bleibt, daß alle diese Beweisführung einer späteren christlichen Apologetik angehört, die den Messias Christus aus dem Alten Testament beweisen wollte und zwar unter dem Druck: *ipse dixit*.

Nun ist wohl kein Zweifel, daß der leidende Messias die Schöpfung Jesu ist; und zwar nicht nur durch die geschichtliche Tat, sondern auch durch seine Überzeugung und Lehre. Die Übermacht feindlicher Widerstände gegen seine bescheidene öffentliche Mission der Güte, gegen seine harmlose und doch grundstürzende Botschaft vom guten Gott und dem zu erlösenden Menschen haben ihm bald die Aussichtslosigkeit seines Wirkens gezeigt. Und er begriff, als Erster der Menschen, den Sinn des Todes ganz positiv, wie die Stoa es nicht vermochte¹⁴⁵. Daher die scheinbar passiven Töne des Jesusglaubens, die vielmehr stärkste Aktivität sind. Daß diese Einsicht vom Wesen der Lebensaufgabe als Opfertod für andere ihm aus dem geheimnisvollen Verkehr mit Gott erwuchs, ist sicher. Die ethisch-politische Erwägung ist Außenseite; die innere Gewißheit von seinem Todeschicksal war ihm die Messiasmacht.

Aus dieser wunderbaren Gewißheit reiner Innerlichkeit hat Umwelt und Nachwelt ein seltsames Gedankengewirre hergestellt, das in seinen Einzelrichtungen gewiß geist- und glaubensreich sein mag. Aber dem stummen Geheimnis des Verkehrs des Christus mit Gott entspricht es nicht.

3. Vorderasiatisches Religionskonvolut

Greifmann glaubt drei große Motive in dem chaotischen Frömmigkeitsgemenge unterscheiden zu können: 1. Dualistischen Erlösungsglauben (wahrscheinlich aus dem Iran); 2. pantheistischen Zauberglauben (aus Ägypten); 3. fatalistischen Sternnglauben (aus Babylon). Alle drei Momente bezwecken Erlösung und münden in irgendeiner Form im „Erlöser“. Der babylonische Stern über der Krippe des Erlösers ist noch heute Kennzeichen von der Macht dieser geschichtlichen Gedankenzusammenlegung.

1. Suchen wir zuerst die Zusammenhänge der Erlöser-Vorstellung mit dem Orient, so bildet der Manichäismus die Brücke. Die manichäischen Handschriften-Reste, deren Deutung lezthm Aufsehen machte, sind in Berlin im Museum für Völkerkunde und stammen aus der Zeit 500–800 n. Chr. Die Grundlage für die in diesen dogmatischen und liturgischen Fragmenten vertretenen Anschauungen ist die iranische Religion, Parsismus, der Avesta. Dabei sind auch buddhistische Einflüsse sichtbar, die aus dem fernen Osten dem Iran zuwanderten. Unter den Fragmenten ist am wichtigsten ein Zarathustra-Lied ¹⁴⁶:

Wenn ihr wollt, werde ich euch belehren
durch die früheren Väter.

Der Erlöser, der wahrhaftige Zoroaster,
als er sich mit seinem Geist besprach, rief:

„Schüttle ab die Trunkenheit, in die du entschlummert bist,
wach auf und siehe auf mich.

Heil über dich aus der Welt der Freude,
aus der ich deinetwegen gesandt bin!“

Und jener antwortete dem, der ohne Leid ist:

„Ich bin Ich, der Sohn der zarten Lichtwesen.
Vermischt bin ich und Beklagen sehe ich,
führe mich hinaus aus der Umklammerung des Todes!

Der Lebendigen Kraft und Heil
über dich aus deiner Heimat!
Folge mir, Sohn der Sanftmut,
den Lichtkranz setze aufs Haupt!“

Die Erklärung des Hymnus bereitet Reizenstein wie Greßmann erhebliche Schwierigkeit. Es scheint sich um eine Seele und deren Erlösung aus dem Tod zu handeln. Diese Seele aber gehört dem Erlöser Zarathustra an, der neben Christus, Buddha und Mani als „Sohn der Sanftmut“ bezeichnet wird. Es ist ein Seelenglaube wie ihn Ägypten geschildert hat, wo die irdische Seele mit einer himmlischen zusammenhängt und von der letzteren gerettet wird, weil nur diese ewig ist.

Der Gedanke, daß die Seele präexistente ist, ist besonders im Parsismus heimisch. Der Erlöser, der die Seelen befreit, wird nun in eigenem Lied vorgeführt^{146a}.

Ein dankbarer Schüler bin ich,
der aus Babel dem Lande entsprossen ich bin.
Entsprossen bin ich aus dem Lande Babel,
und an der Wahrheit Pforte hab ich gestanden.
Ein verkündender Schüler bin ich,
der aus Babel dem Lande fortgezogen ich bin.
Fortgezogen bin ich aus dem Lande Babel,
auf daß ich einen Schrei schreie in der auf Erden gewordenen
Euch, ihr Götter, will ich anflehen, [Welt.
ihr Götter alle, erlasset mir
meine Sünde durch eure Verzeihung!

Babel ist Wortspiel auf die Geburtsstadt Manis und das aramäische Bab=El, Gottes Pforte.

Der Schrei Manis, des aus Babel entsprossenen Erlösers, ist Verkündigung vom Weltende. Die ethische Wendung am Schluß ist bedingt durch die Unglücksprophetie. Im Mittelpunkt dieses Mythos steht ein Erlöser, dessen Name unsicher ist; er wird auch Urmensch oder Mensch genannt. Der Erlöserglaube hält sich dann an ein schlichtes Lichtsymbol. Der Erlöser steigt aus Licht Gottes zur Finsternis, wird von ihr überwältigt, aber nicht getötet, kehrt vielmehr frei zum Licht zurück: so auch jede Menschenseele, die ein Teil der Weltseele, der Erlöserseele ist ¹⁴⁷.

Hier hat nun Reizenstein beobachtet, daß ein eigentümlicher Erlöserglaube vorliegt, der zwar im Judentum wiederkehrt, im Parsismus aber anders begründet ist. Der Urmensch ist im Parsismus Erlöser und Erlöser zugleich. Er ist das erste menschliche Wesen, das Kraft seiner Lichtbegabung zum Licht zurück kann. Diese Vorstellung ist so eigentümlich mit christlichen verwandt, deren Herkunft aus jüdischem Gut unmöglich ist, daß jedenfalls die Eigenart beachtlich ist. „Menschensohn“ im Henochbuch und im Christentum ist mit der persischen Urmenschen-Seele wohl zu vergleichen. Der die Erlösung und den Weltuntergang verkündende Schüler ist gleich dem Boten Gottes, der im Auftrag des Vaters Seelen zur Buße und zum Glauben ruft und sie dadurch rettet. Wieder ist der Menschensohn immanent gefaßt als Gottesdiener auf Erden.

Für diese ganze Gedankenreihe ist allerdings notwendig, daß die Vorstellung „Mensch“, „Menschensohn“ aus dem Iranischen ins Judentum gewandert ist. Für die persische Religion

ist uns dieser Anthropomorphismus altüberliefert, während er Altisrael ganz fremd ist. Daß im Menschen Gott ist, und zwar als sittliche oder Lichtgottheit, ist dem Iran vertraut. Und diese ethischen Anthropomorphismen haben gerade Wunderkraft und Bildmacht in Hellenismus und Judentum gehabt. Für die Philosophie des Johannesevangelisten ist der Zusammenhang mit dem persischen Lichterlöser ganz unabweisbar ¹⁴⁸.

Die 11. Ode Salomos mündet in einen Erlöserglauben aus, der dem späten Judentum durchaus fremd ist. Man muß annehmen, daß innerasiatische sakrale Dichtung nach Palästina vorgedrungen ist und dort in die jüdische Poesie Einlaß fand. Man kann das allgemein „Gnosis“ nennen; aber damit ist zu wenig gesagt. Vielmehr handelt es sich um eine synkretistische Frömmigkeit, deren Ursprung in Persien, bei mandäischer und manichäischer Religion feststellbar ist. Die 11. Ode Salomos in der Übersetzung von Grefßmann lautet:

Er führte mich in sein Paradies,
 wo die Fülle der Labungen des Herrn ist.
 Ich warf mich nieder vor dem Herrn
 um seiner Herrlichkeit willen, und sprach:
 „Selig, Herr, die in Dein Land gepflanzt sind,
 die einen Platz haben in Deinem Paradiese,
 die gleich dem Wachstum Deiner Bäume wachsen
 und aus der Finsternis ans Licht gewandert sind!
 Siehe, alle Deine Diener sind schön,
 indem sie gute Werke tun
 und sich von der Häßlichkeit zu Deiner Freundlichkeit himwenden.
 Sie haben die Bitterkeit der Bäume von sich abgetan,
 als sie in Dein Land gepflanzt wurden.
 So ward das All wie Deine Erbschaft,
 ein ewiges Vermächtnis für Deine treuen Diener.

Denn es ist viel Platz in Deinem Paradiese,
 Aber es gibt nichts Unnützes darin,
 sondern alles ist voll von Früchten.
 Preis Dir, Gott,
 ewiges Labfal im Paradiese!
 Halleluja!"

„In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen“: Johannes-Evangelium! Aber diese Ode aus der Zeit spätjüdischer Gnosis ist so judenfremd, daß die Frage auftaucht, woher der Dichter diese Erlösungsgedanken hat¹⁴⁹.

Auf einem Turfan-Fragment ist uns eine merkwürdige Totenmesse überliefert, die die Vorstellung von einer Lichtseele enthält, die Ruhe und Erlösung durch einen „Engel aus dem Paradies, Verkünder der Herrlichkeiten“ gewinnt¹⁵⁰.

O Dir Lichtseele will ich vielen Rat geben,
 damit du Erlösung findest. . . .
 Ich habe gesehen den Erlöser,
 als er lächelnd zu mir sprach.
 Es kam zu mir die Botschaft, daß ich erwählt bin. . . .
 Mögst Du kommen, mein Erlöser, im Preise belebender Gott,
 Mari Mani, inmitten der drei Göttersöhne. . . .
 Die Götter wollen wir finden, die uns erlösen
 aus dieser Sündenzeit, der Bedrängnis der Welt,
 des Unglaubens.
 Ihr Engel und Lenker, erlöset uns von allem Ungemach. . . .
 Es kam herbei die Zeit, von der der Erlöser geschrieben hat.

Auch hier ist ein Erlöserglaube im Anschluß an eine geschichtliche Persönlichkeit, den zirka 215–216 n. Chr. in Babylon geborenen Mani, gebildet, mit erheblichem Einschlag sittlicher Ge-

dankeu und des Günden=Gnadenbewußtseins, die in der Asketengenossenschaft der Mandäer gepflegt wurden. In ihnen ist die Wiederkehr der mystischen Kult- und Erlösungsgemeinde, wie sie die eleusinischen Mysterien der Griechen bildeten. Freilich ist der Gehalt der Kultgemeinschaft neu ethisiert und individualisiert im Sinne orientalischer Religion und Philosophie (Gnosis, Sophia) ¹⁵¹.

Die Priorität dieser mandäischen Totenlieder vor den Oden Salomos ist von Reizenstein erwiesen und von Grefsmann ¹⁵² zugegeben. Das liturgische Lied ist das ältere, dem die Lyrik erst folgt.

2. Neben den persischen Elementen des Erlöserglaubens stehen babylonisch-chaldäische. Sie gehen zurück auf die Mithrasreligion. Die Mithrasreligion ist synkretistisch mit mancherlei Beständen babylonischer, kleinasiatischer Volksfrömmigkeit durchsetzt und geht jedenfalls bis in frühchristliche Zeit zurück.

In dieser Religion spielt Mithras als dritter Gesandter die wichtigste Rolle; er tritt als Arnenisch, Seelengeleiter oder als Heilsbote auf. In der letzten Gestalt ist er Gottes Sohn, Messias, Erlöser, dem ein Feind als falscher Mithras entgegentritt. In Phrygien wird Mithras mit Attis gleichgesetzt.

Nun stehen neben diesem dritten Gesandten aber zwei andere, der Hochbetagte und der Schreiber. Der Greis bedeutet wieder eine Gottvorstellung, den Mion. Und der Schreiber ist der Richter, der Gesetze schreibt. Für alle drei kommt der Titel Menschensohn in Frage. Sie sind die drei Totengötter des Iran: Mithras, Graoscha und Raschnu.

Der Menschensohn bezeichnet offenbar einen Sonnengott.



Antoninus-Pius-Gotter

Dieser Sinn ist in der Mithrasreligion vorhanden: Mithras ist Urmensch und Endmensch und hat seinen Sitz in der Sonne. Als Helios auf dem Stier sitzend wird er dargestellt. Er lebt in den persischen Herrschern und in den Seleukiden und vergottet sie bei Lebzeiten. Antiochos I. mit dem Beinamen Soter (281—261 v. Chr.) wird als „Offenbarer Gott der Gerechtigkeit“¹⁵³ bezeichnet; daß heißt, Mithras ist in ihm erschienen. Und die von Antiochos IV. Epiphanes versuchte politische Einheitsreligion war Mithraskult (1. Makk. 1, 41 ff.). Als Kriegsgott und Sonnengott, nicht als Erlöser wird Mithras politisch populär.

Trotzdem ist der Einfluß des Mithrasglaubens auf späthjüdische Volksreligion und die Entstehung des Christentums stark gewesen. Er enthielt ethische Religion: vom gerechten guten Gott ist stets die Rede; der Urmensch ist „der gerechte Mensch“. Eine gewisse Kongenialität ist also da, die die Göttlichkeit des Menschensohnes in der christlichen Phantasie nicht wenig gefördert hat. Denn während dem Mithras nichts Geschichtliches eignet, war Jesus „der gerechte Mensch“, der darum erhöht wurde, und wurde ihm „ein Name gegeben, der über alle Namen ist“. (Phil. 2, 9.)

Fast gleichzeitig mit den Religionsreformen der Seleukiden beginnen die religiösen Restitutionen der Ptolemäer in Ägypten. Der Gründer des Reiches, Ptolemaios I (323—285), der auch den Namen Soter wegen der politischen Befreiung von Rhodos hatte, macht Alexandria zur Hauptstadt des neuen Reiches, und zwar durch Gründung einer Kabinettsreligion. Er, sein Kanzler und ein kluger ägyptischer Priester bilden den neuen Gott Sarapis aus der altägyptischen Stierreligion in Mem-

phis. Nun hätte dieses politische Regierungsprodukt gewiß nicht 700 Jahre bestehen und zu einer ernsthaften Konkurrenz des Christentums werden können, wenn nicht die alten Erlösungs-ideen der Isis=Osiris=Religion, die eben mit dem Apis=Stier sich verbanden, in der ägyptischen Volksseele vollkräftig gewesen wären¹⁵⁴. Die Sarapis=Religion hatte wesentlich den Auferstehungsgedanken. Und dieser war über die Religionswelt damals so stark, daß ohne ihn keine Religion dauern konnte. Mit dieser Forderung des Glaubens hat das entstehende Christentum rechnen müssen und den auferstandenen Gott notwendig in seine Lehren übernommen.

3. Eine besonders ergreifende Zusammenfügung von Gott und Mensch in schöner Männlichkeit hat das 2. Jahrhundert n. Chr. gewagt. Antinous hat sich in Ägypten, wo der Liebling des Hadrian im Nil umkam, besonderen Zutrauens erfreut. Es wurde ihm eine Stadt geweiht, die nach ihm als dem Stadtgott genannt wurde. Aber damit begnügte sich die ägyptische Frömmigkeit nicht. Er wurde in das ägyptische Götterpantheon aufgenommen und zwar als Osiris, als Erlösergott. Denn nur der Erlösung verheißende Gott konnte der Zeit nach Hadrian fromme Hoffnung geben. Der neue Gott zeigt sich uns in einer wenig beachteten antiken Darstellung unbekannten Fundorts mit dem schönen sinnenden Jünglingskopf, die Schwermut der Zeit offenbarend. Und um das edle Antlitz lastet die ägyptische Haube mit dem Götterzeichen. Die Zusammenfassung von Mensch und Gott, die Sehnsucht der Spätantike, ist erreicht. Ob sie Erlösung gibt, hängt vom Glauben ab. Es bleibt die Frage, ob der Antinous die früheste bartlose, jüngerlingshafte Christusdarstellung römischer Art nicht doch beeinflußt haben mag.

Nahe liegt dieser Gedanke; denn solche reife, humane Kunst konnte das junge Christentum nicht leisten, es mußte sie entlehnen.

In einer jüngsten Arbeit „Vom Wesen christlicher Kunst“ hat H. v. Guden, der die geistige Originalität des Christenglaubens besonders betont, die Formenabhängigkeit von der Antike zugegeben. Von den Katakombenbildern sagt er: „Christus ist eine jugendlich schöne Gestalt, aber nicht eigentlich heroisch gefaßt; der als Jüngling erscheinende Gott, wie ihn die christliche Visionsliteratur öfters schildert, ohne jedes Interesse an Gestalt oder Ausdruck, von Mose in anderen Bildern nur durch den Szenenzusammenhang zu unterscheiden... Vergeblich hat moderne Kunst sich um das Bild Jesu bemüht, wie er wohl gewesen sein könnte; solange die Kunst wirklich religiös orientiert war, hat sie dargestellt, was er war.“^{154a} Für die altchristliche Zeit aber war er der Erlöser nicht anders als Osiris-Antinous oder Sarapis für Ägypten. Gerade daß die Antike das geschichtliche Abbild so stark zurücktreten ließ hinter der Idee, ergab die Zulässigkeit, die jugendlich schöne Gestalt des Heilands den Statuen antiker Gott-Menschen anzugleichen. Orientalische Gott-König-Vorstellung, Mystik griechischer, persischer, ägyptischer Gottergedanken, griechisch-römische Endzeitideen fließen um die Wende der Zeiten seltsam zusammen, um uraltes Religions- und Seelengut auf Einen zu legen. Der Heiland des Westens steht auch darin nicht allein; Mani war ein Heiland als Mensch¹⁵⁵. Aber namentlich Indien pflegt diese Idee. Buddha ist menschlicher Erlöser, im Hinayanabuddhismus gilt er noch heute als solcher. Krishna Vasudeva ist im Hinduismus eine historische Persönlichkeit. Dieser ganze Vorstellungs-

Freis legt die Zweinaturenlehre nahe; sie ist orientalisch-rationalistische Logik.

Europa und germanische Seelenart mußte notwendig aus diesen Vorstellungsmassen chaotischer Fremdartigkeit Neues machen. Der Weg geschichtlicher Glaubensüberzeugung wurde eingeschlagen. Damit biegt aber der Weg in die Dogmengeschichte, der oft und ausgiebig genug begangen ist. Wir haben dagegen eine Philosophie der Erlöservorstellung zu entwerfen.

ZWEITES KAPITEL

Philosophie der Erlöservorstellung

Die Erlöservorstellung der Schreiber des Neuen Testaments ist umdrängt von einer Fülle geistiger Traditionen, die aus jahrhundertealtem Stoff und oftmals aus geographisch fern abliegendem Land und Volk stammen. Trotzdem hat der Leser des Neuen Testaments nicht den Eindruck eines Mosaiks. Sondern von Gelehrten und Angelehrten ist die einheitliche Gestalt des geschichtlichen Erlösers empfunden worden. Wenn diese Tatsache nicht für die Potenz der historischen Jesusgestalt sprechen sollte, so spricht sie doch für den seltsam einheitlichen, geschlossenen und anpassungskräftigen Geist der jungen Religion.

Carl Clemen macht neuerdings darauf aufmerksam¹⁵⁶, daß die im Neuen Testament vorkommenden fremden Entlehnungen meist unwichtige Dinge betreffen. Aber diese Apologetik erscheint überflüssig. Mag noch so viel entlehntes Gut vorliegen, die Religion, die daraus wurde, war neu und original; sie trägt den Stempel des Genies, das nichts Neues erfindet, sondern das Alte zusammenfaßt und vollendet und gerade dadurch das Neue beginnt. Das zeitgenössische Genie Cäsars¹⁵⁷, heute mehr bewundert als das des Christus, ist hier anzudeuten. Bei dem staatengründenden Genius ist die Historizität außer Zweifel,

bei dem religionsgründenden Genius immer noch fraglich; denn für sein Reich hat allerdings bis heute die Nachwelt kein Maß.

1. Die antike Heilandsidee, ihre Wirkung auf das Christentum

Die Antike legte dem neuen Führer der Religion in der Geschichte unter viel Unwichtigem zwei Momente bei, die für seinen Erlösercharakter ausschlaggebend und seiner Historizität fremd waren. Das eine ist das Cäsarensymbol *Coter*. Was in großen Buchstaben meist der griechische Asklepiosaltar kündigt, was die Bildsäule des Augustus schmückt, wird schon im Neuen Testament Titel Jesu ¹⁵⁸. Der intensive Individualismus der neuen Religion, der hervorgerufen und gepflegt ist von dem Schöpfer der großen und letzten persönlichen Güte gegen den Mitmenschen, gegen jedes Gotteskind und Gottesgeschöpf, erhält damit seinen Prototyp. Die Entlehnung ist wahrhaftig wichtig, aber der Sinn des *Coter* eben durch den, der den Namen trägt, total verändert. Heil Leibes und der Seele wird gebunden an die geschichtliche Führergestalt, die die Macht seelischer Einzelrettung vollzog. Der Individualismus der neuen Religion tritt in Gegensatz zum politischen und mystischen Kollektivismus, zur Religionsphilosophie und zu griechischem Idealismus.

Noch merkwürdiger ist die Entlehnung anderer Art. Die hellenistischen und asiatischen Vegetationskulte haben mit ihrem Mythos vom sterbenden und auferstehenden Gott die geschichtliche Erinnerung an Jesus stark beeinflusst und seinem Sterben und Auferstehen ein Übergewicht gegeben, wie es dem Reli-

gionsgründer selbst nicht vorschwebte. Bei aller Bewußtheit seines Todeschicksals ist es Jesu selbst beim Abendmahl nicht eingefallen, seinen Tod als „Heilstatsache“ hinzustellen, wie es der Tod des Dionysos, Osiris, Mithras war. Gewiß, analoge Gedanken liegen vor, Opfervorstellung wirkt auf Jesus. Und doch weigert sich das Lebensopfer Jesu schlechterdings, auf gleicher Stufe mit dem hellenistischen Stieropfer oder dem altisrealitischen „Opfer des Lammes“ zu stehen. Aber diese Auffassung hat Paulus 1. Kor. 15, 3 f. „Jesus Christus, gestorben, begraben und auferstanden am dritten Tage nach der Schrift“ begonnen, und seitdem ist die orthodoxe und pietistische Dogmatik weiter im hellenistischen oder jüdischen Blut- und Reinigungsgedanken, in der Winter Sonnenwende zur Weihnacht und in der Auferstehung des Naturgottes verhaftet geblieben.

Das Evangelium des geschichtlichen Erlösers kennt diese Überwucherung der Auferstehung nicht; es haftet auch nicht am Todesfaktum, das bei einem Menschen selbstverständlich und nur bei dem Gott auffallend ist. Sondern die Geschichte weiß nur das herrliche Gnadenleben des religiösen Genius mit seiner Fülle von Güte und Wahrheit.

Heitmüller sagt mit Recht, daß das Erlöserschema: Tod, Begräbnis, Auferstehung bei Paulus doch einigermaßen dürftig ist¹⁵⁹ und nicht der Lebendigkeit entspricht, die man in der Jerusalemer Gemeinde erwarten dürfte. Vor allem aber trägt die Auferstehung religionsgeschichtlichen Charakter. Hier hat der Vegetationskult ebenso gewirkt wie bei dem Gleichnis des Paulus vom verweslich Gären und unverweslich Auferstehen. Gerade auch das Begrabenwerden, das für die christliche Religion sehr unwesentlich war, stammt aus dem Attis- und

Adoniskult, dessen wichtiges Gegengewicht bekannt ist: „Fast Mut, Geweihte, da der Gott gerettet ist! Denn das verbürgt uns aus den Nöten Heil.“¹⁶⁰ Die Beerdigung des Naturgottes hatte das Vollgewicht der Kultusmystik. So umgab auch Beerdigung und Grab Jesu in der Legende der Pomp einer antiken Heroenbestattung¹⁶¹.

Dieser Verhalt ist nur um deswillen wichtig, weil dabei die Hervorhebung eines antiken Vorstellungskreises von Erlösung sichtbar wird, der dem Jesusleben und seiner Lehre fremd ist, der aber in der Geschichte der christlichen Religion das Vollgewicht der Heilstatsache und des Dogmas bekommt. Wenn Begräbnis und Auferstehung für die werdende christliche Religion ausschlaggebend geworden ist, so hat das nicht der Geist ihres historischen Stifters, sondern der Geist umliegender Fremdreigionen getan, die dem Wesen der neuen historischen Religion sehr fern standen. Die Idee der Totenfahrt und der Auferstehung stößt sich hart mit der lebendigen Person, deren heldenmäßiger Opfertod als Abschluß eines Opferlebens unverwisch und unvermischt in der Geschichte der Menschheit weiterflingt.

Eine geschichtspsychologische Beobachtung ist nicht zu umgehen. Das leere Grab, das die Auferstehung Jesu begründen will, ist eine seltsame Zwischenererscheinung zwischen antiker und christlicher Mythologie^{161a}. Die christliche Mythologie hängt am Grab. Die weinenden Frauen am Grab sind von europäischer Gefühllichkeit. Das Christentum schließt sich mit der Verehrung des Grabes Jesu an die uralte Glaubensüberlieferung an, die die unsterbliche Seele beim Grabe, beim verwesenden Leichnam sucht. So ist deutscher Osterglaube noch: man geht

zum blumengeschmückten Grab; an diesem Ort der irdischen Leibesruhe ist seelische Auferstehung.

Zu dieser mächtigen animistischen Tradition paßt aber das leere Grab gar nicht. Denn dieses stammt aus dem antiken Hellenismus, von den Völkern der Totenverbrennung. In ihnen war der Glaube an körperlose Seele und Seligkeit vorhanden. Ihr Idealismus wagte die Austilgung des Leichnams, um die fürchterliche Bedrohung der Lebenden durch die Toten zu entfernen. Diese Geistigkeit verbannte die Toten in den Hades oder die Scheol, von wo sie den Lebenden nicht mehr schaden können wie in und aus ihren Einzelgräbern. Die Seele des Gottmenschen aber hat überhaupt keine irdischen Reste; sie braucht weder Grab noch Flamme; sie verzehrt den Leib in sich selbst, fährt gen Himmel (Eliä); ihr Grab ist unauffindbar (Moses). Der Leib Jesu existiert nicht, wohl aber sein Grab. Und dieses Grab war leer, wie Harnacks Forschung immer wieder feststellt. Aber warum und wieso es leer war, wagt der Historiker nicht zu ergründen. Für den Religionsphilosophen ist es klar, warum es leer sein mußte. Die Seele des Christen hat zwar keinen Leib mehr, aber sie hat ein Grab. Und in dieser Widersinnigkeit ist der Unsterblichkeitsglaube auch unter uns lebendig, nachdem die fromme Phantasie der Urgemeinde diese wirklich tiefsinnige und doch unsinnige Lösung gefunden hat.

Die Geschichte der christlichen Frömmigkeit zeigt, daß der Gedanke der Erlösung doch größere Macht als der der Auferstehung gehabt hat; ja die Erlösung scheint die Auferstehung zu erzeugen. Jedenfalls ist Jesus vor allem als Erlöser, nicht als selbst erlöster Auferstandener zum Herrn der Christenheit geworden. Denn dem Heiland fiel die Antike zu Füßen.

So melden es die Evangelien in schlichter Volksfrömmigkeit: Jesus der Arzt¹⁶². Ist Erlöser leicht negativ zu verstehen, als ob es sich um Wegschaffung von allerhand Hemmung handle, der Heiler ist der Bringer der positiven Gesundheit Leibes und der Seele. Gewiß sagt Jesus „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken“ (Luc. 5, 31). Aber dabei ist doch klar, daß zwar alle krank sind, aber nicht alle das Bedürfnis nach Gesundheit verspüren. Die Sehnsucht nach Hilfe macht Jesus zum Heiland. Und die Frömmigkeit der Nachgeborenen faßt ihn als den Helfer, der nicht viel redet, sondern handelt und helfen kann. Die älteste Überlieferung über seine Person empfand sein Tatchristentum als entscheidend und erlösend. Dabei ist es sehr seltsam, daß die Tradition die eigentümliche Macht der Geistesstat fühlt und festhält¹⁶³. Dieses Moment scheint neu und nicht antik. Die Philosophie sieht im Gedanken keine Tat und beobachtet, daß das äußere Leben dem Gedanken nicht nachfolgt. Bei Jesus tritt der aktive Willensgedanke in einer psychologisch neu erkannten Form auf, nicht nur als eigener Wille, sondern als Willensübertragung. Diese Geistesstat des Heilands hat die Urchristenheit verspürt in dem Glauben, daß er nicht nur besser war, sondern andere besser machte. Es ist wohl anzunehmen, daß zunächst die Umgebung Jesu diese ihre Wesensveränderung durch Jesu Geistesstat, das heißt die Sündenvergebung, verspürte, bevor sie ihn selbst für sündlos hielt und erklärte. Wie viel größer aber ist es, andere rein zu machen als selbst rein zu sein! Jedenfalls wird die Sündlosigkeit Jesu im Glauben der Nachgeborenen zum Sekundären gegenüber dem primären Faktum: der Heiland vergibt die Sünden. Daß es Jesus dabei auf die Tat ankommt, beweist

das der Nachwelt immer noch schwer zu lösende Dilemma der Jesusfrage Markus 2, 9: „Was ist leichter, dem Gelähmten zu sagen: Dir sind Deine Sünden vergeben, oder zu sagen: Stehe auf, nimm Deinen Teppich und wandle?“ Eine Zeit, die dieses Wort überhaupt überlieferte, war doch schon stutzig geworden, ob nicht die Tat der Wiederherstellung zerbrochener Seelen wirklich schwerer sei als die Heilung zerbrochener Knochen. Die Erwägung Harnacks, ob die Naivität der Zeit nicht doch im Sinne des Asklepios-Soter die Körperheilung schwerer fand, ist ein Philosophem, dem er auch selbst nicht traut¹⁶⁴. Die Überlieferung mutet vielmehr sich selbst und der Nachwelt das immer noch Unbegreifliche zu, daß Jesus die Tat der Seelenbefreiung an anderen vollzog. Nur die ganz großen Individualitäten der Christenheit haben diese Heilskraft geglaubt und wahr gemacht: Franz v. Assisi, Luther. Der deutsche Idealismus hat für die grundsätzliche Anerkennung dieses überrationalen Verhaltens Wesentliches geleistet. Und zwar gerade die rationalst-
 veranlagten Männer: Lessing, Kant, Schiller sind für die Tat der Sündenbefreiung viel wacher als Herder und Goethe. Die ganze Problematik aber:

Das Leben ist der Güter höchstes nicht,
 der Übel größtes aber ist die Schuld

stammt von dem Heiland Jesus und seiner in der Seelengeschichte der Menschheit neuen geistigen Erlösertat.

Das geistige Weiterwirken Jesu nach seinem Tode, dessen geschichtliche Tatsächlichkeit unbestreitbar ist, hat schon in der Urgemeinde sehr früh unter dem Einfluß hellenistischer Götter-Auferstehungen gestanden. Daß sogar die paulinischen Auferstehungsvorstellungen von dem Mythos des antiken sterbenden

und auferstehenden Gottes beeinflusst sind, ist sehr beachtlich. Wie viel mehr dann die Auferstehungslegenden, die die Evangelien festhalten. Dabei bleibt unbestritten, daß die Christen an dem individuellen Fortleben ihres Herrn etwas ganz Bestimmtes, nur ihm Eigenes, in der Geschichte Wirkliches festhalten wollten. Aber diese Absicht ist ihnen unter dem Eindruck der hellenistischen Göttermythologie völlig mißlungen, da sie sich dazu verleiten ließen, Jesus, den Menschen der Geschichte, durch seine Auferstehung zum Gott im Sinne antiker Philosophie zu machen.

Geht man auf den religiösen Kern zurück, der in der geschichtlichen Wirklichkeit von Tod und Weiterleben Jesu ruht, so ist es die Weiterwirkung seiner Heilstat. Die *Coteria*, die Jesus gebracht hat, gipfelt in der Überwindung des Todes, das heißt ja in der Auferstehung, die er in charakteristischer Legendensteigerung der Tochter des Jairus, dem Jüngling zu Nain und dem Lazarus, der wie ein zu erweckender Osiris wirkt, gebracht haben soll. Nicht die Auferstehung Jesu, sondern daß er andere, ja alle aus dem Grabe auferstehen macht, ist das religiös Wichtige. Daher ist die Lazarusgestalt in Dichtung und Kunst der Auferstehungsheros, den die antiken Katakombenbilder nicht weniger feiern wie der heutige ganz von der Antike abhängige neue Wunderglaube. Bezeichnend, daß die supranaturalistische Phantasie Europas keine neuen Symbole zu schaffen fähig ist!¹⁶⁵

Die geistige Erlösertat, die Jesu von der Urgemeinde beigelegt wird, ist offensichtlich als Erlösung aus dem Todeschicksal verstanden worden. Auch in der bescheidensten Auffassung seiner Auferstehung erschien er als der Erst-Wiedergeborene

unter den Brüdern. Und seine eigene eschatologische Meinung, daß viele den Tod nicht schmecken werden, weil inzwischen die Welt untergeht, wurde überboten durch die neue Deutung, daß er der prinzipielle Überwinder des Todes gewesen sei, und zwar innerhalb der Geschichte. Diese Rolle aber konnte ihm nur zugemutet werden aus dem Fremdgut hellenistischer Auferstehungsmythen.

Die Erlösung aus dem Tode, die daher auch um Jesus gesucht wird, ist eine doppelte. Einmal vertraute man dem geschichtlichen Menschen und seinen unerfaßlichen metaphysischen Kräften, daß er im weiteren Geistesleben da ist und hilft. Die Emmaus-Jünger-Geschichte ist für diesen Glauben unüberbotenes Symbol, das Geschichtswunder des evangelischen Glaubens. Ferner aber konzentrierte man in Jesus die antike Unsterblichkeitsidee, die Vorstellung von der Unvergänglichkeit der Seele, wie sie Jesus auch selbst verkündet hatte. Daher verband man mit ihm eine Auferstehungsmystik der Antike, wie sie in der Schilderung der Frauen am Grabe Jesu, dem „Noli me tangere“ deutlich zum Ausdruck kommt. Der antikisierende katholische Glaube hat sich daran gehalten.

Dieser schwere Gegensatz in der Erlöserauffassung ist, soweit ich sehe, erst dem deutschen Idealismus aufgefallen und brennend geworden. Denn erst ihm wird das bis dahin wirkende Narkotikum: „Jesus rettet aus dem Tode“ schwach und problematisch. Bezeichnend ist, daß die Berührung mit der Antike die Dichter des deutschen Idealismus zum Nachdenken über antiken und christlichen Tod führt. Lessing stellt in seiner Abhandlung „Wie die Alten den Tod gebildet“ dar, wie die Antike erfolgreich den Tod ins ästhetische Leben hinüberzog. Und

Schiller hat in den „Göttern Griechenlands“ mit stark stoischem Einschlag diese antike Hinnahme der Tyche gefeiert. Darin liegt bei beiden eine Schönfärbung der Antike. Denn diese litt seelisch sehr durch die Hadesvorstellung und rettete sich aus dem ästhetischen Lebensgefühl der Innerweltlichkeit in Mysterien und Auferstehungskulte¹⁶⁶. Das hat Herder erkannt und in seiner viel weicheren Art die antike Deutung des Todes als Schlaf in ästhetischer Verschleierung hingestellt. Der antike Mensch suchte den Gedanken an den Tod durch Schlafvorstellungen zu verdrängen. Diese antike Symbolik hat nach Herders Meinung stark auf das entstehende Christentum gewirkt. Denn von dem Aufwachen der Entschlafenen, vom Tod als Schlaf ist im Neuen Testament, bei Paulus und Johannes, vielfach die Rede. „Wenn also irgendwohin, sollte man denken, so gehört der Engel des Schlafs mit der gesenkten Fackel vor die Grabmäler der Christen, da der Stifter ihrer Religion es zu einem Hauptzweck seiner Sendung machte, den Tod in einen Schlaf zu verwandeln.“¹⁶⁷

Es ist sehr bezeichnend, daß dieser zumeist als genuin christlich angesprochene Weg aus dem Tode der antike Weg ist. Und alle die etwas genießerisch=empfindlichen Gefühlsnaturen der Klassik und Romantik sind ihn gegangen. Mignons Tod im Wilhelm Meister, Ottiliens Tod in den Wahlverwandtschaften atmen diesen Geist der schlafenden Traumruhe. Und Novalis hat diese antikisierende Mystik Herders und Goethes dann mit seiner antik und ideenhaft empfundenen Christus- und Todes-Mystik überbaut. Es fehlt dieser weichen Unsterblichkeitsrichtung antikisierend=pietistischer und mittelalterlich=romantischer Art ganz die Herbe des Idealismus und Jesu gegenüber dem Tod¹⁶⁸.

Lessing, der bessere Kenner der Dogmatik, hatte schon den Gegensatz beobachtet, daß der Tod im Christenglauben doch Strafe für Sünde sei. „Der Tod ist der Sünde Sold.“ Da er das bei dem Erlöser nicht für eigene Sünden sein kann, so trägt er im Tod die Sündenlast der Menschheit. Auch dieser Gedankengang ist eine Idee, aber sie ist als solche nicht antik, sie ist original und sie entweicht dem Natürlichen in die Paradoxie des Neuen, nur Geistigen¹⁶⁹. Der Vergleich des Todes mit dem Schlaf ist falsch. Alle Poesie der Antike und der deutschen Klassik kann uns nicht darüber täuschen, daß die physiologischen und psychologischen Merkmale des Schlafes und des Todes völlig verschieden sind. Das hat der Naturforscher Goethe gewußt; aber die christianisierende Philosophie der Romantiker bis hin zu Fechner, Schleich und Steiner ist immer wieder auf den antiken Irrtum hereingefallen, den Lessing, Kant und Schiller überwunden hatten. Woran hält sich aber dann der christliche Glaube bei der Überwindung des Todeschicksals durch den geschichtlichen Menschen Jesus?

Die historischen und systematischen Theologen bringen offenbar eine Förderung dieser schwersten Frage unseres Glaubens nicht fertig. Jedenfalls ist es erstaunlich, wie wenig Klarheit die kirchlich gebundene Theologie seit 100 Jahren für diese Dinge zu gewinnen in der Lage war. Es ist theologische Tradition, den notwendigen Schlüssen auszuweichen. Unter der Gewalt kirchlicher und gemeindlicher Abhängigkeiten soll daraus keinem praktischen Theologen ein Vorwurf erwachsen.

Friedrich Traub, der verdiente Theologe der Ritschlschen Schule, hat kürzlich eine Schrift „Glaube und Geschichte. Eine Untersuchung über das Verhältnis von christlichem Glauben

und historischer Leben=Jesu=Forschung" herausgegeben¹⁷⁰. In ihr finden wir die bekannte Unterscheidung von Auferstehung und Erhöhung Jesu Christi, einen Versuch, das Historische durch das Dogma zu retten¹⁷¹. Aber dieses Unternehmen muß mißlingen und bringt Geschichte und Glauben in Gefahr.

Einmal bezeichnen die beiden Begriffe ganz verschiedene Bewußtseinsphären. Auferstehung meint etwas Geschichtlich=Diesseitiges, Erhöhung das Dogmatisch=Jenseitige. Für die Erhöhung gilt zunächst die Frage, ob wir an ihr als Christen ein Interesse haben. Es handelt sich bei ihr um die Annahme der Unsterblichkeit, demonstriert an einem hervorragenden geschichtlichen Individuum. Diese geistige Forderung ist jeder sittlichen Religion eigen, sogar den Feuerländern in ihrer sehr alten Frömmigkeit. Sie behauptet mit guter Zuversicht ein Jenseits, von dem wir nichts wissen, auch durch Jesu Erhöhung nichts wissen. Die übergeschichtliche Erhebung in die Geisterwelt gilt ebenso jedem großen Geist der Menschheit, z. B. Luther, Pascal. Aus solcher Erhöhung aber wird gerade das nicht gewonnen, was Traub will, die Rückwirkung aufs Diesseits: Jesus der Lebendige jeglichen Tag. Denn wie soll ein Rücktritt aus dem Überhistorischen in das Historische denkbar sein? Das ist Annahme eines Wunders, nämlich dessen, was die Jünger von Emmaus sehr richtig erlebten als Folge des Auferstehungsglaubens, das heißt innerhalb der Geschichte. Als Folge des Erhöhungsglaubens, das heißt übergeschichtlich, ist das Emmauserlebnis nicht zu verstehen; denn wesentlich ist ja in ihm, daß es sich ganz innerhalb des geschichtlichen Menschenlebens hält. Die Auferstehung ist Symbol für ein doppeltes Widerfahrnis, das den Frommen geschieht: einmal für die auch nach

dem physischen Tod fortdauernde geschichtliche Gegenwart ausgeprägter, den Gläubigen vertrauter Personen; ferner für ein höheres Geistesleben, an dem alle Menschen mit ihrem Geist teil haben und das in die Geschichte in einer uns unbegreiflichen und unerkennbaren Weise immer wieder einkehrt. Diese zweite Symbolik mag auch Erhöhung genannt werden. Beiden Symbolformen ist aber eigen ihre allgemeine Verbreitung in der Religionsgeschichte. Das spricht ganz gewiß für ihre Echtheit und Gewißheit. Aber das Wesentliche an Jesus, dem Erlöser, ist anderswo zu suchen als im allgemeinen religionsgeschichtlichen Gut; das muß vielmehr innerhalb seiner und unserer Geschichte als geschichtlicher Menschen zu finden sein.

Es kann nicht ausbleiben, daß hier unausweichlich harte Folgerungen für unseren Glauben gezogen werden. Wo jede Lockung aufgehört hat, die christliche Religion durch ihren Zusammenhang und Gleichlaut mit jahrzehntausende altem Menschheitsglauben zu bewähren und zu rechtfertigen, ist nur ein Weg des Christenglaubens möglich: die innerste seelische Zusammengehörigkeit mit dem irdischen Führer und Retter unseres persönlichen Seelenlebens.

Wir müssen vertrauen, daß ein guter Mensch Macht über alle in seiner Geschichte hat, für seine Epoche, die uns einschließt. Haben wir diesen Mut, so sind wir Christen. Sonst müssen wir von ihm lassen. Denn es ist nicht geraten, aus Glauben an Jesus Christus ein unwahrhaftiger Mensch zu werden.

Für eine solche Deutung unseres evangelischen Erlöserglaubens sehen wir einige langsame Ansätze, die die Frische gegenwärtiger Wirklichkeit haben. Allerdings abseits von Theologie und Kirche; denn auch jüngst ist die Macht des antiken Lebens-

gefühles der individualen Diesseitigkeit wieder ungeheuer stark im Christentum geworden, obwohl die Menschengeschichte 1914–1918 dem Todesopfer aus Jesu Tod neuen Geschichtssinn hätte geben können. Zunächst begriff der deutsche Idealismus und nicht die Theologie, auch nicht der Pietismus, den Gegensatz von antikem und christlichem Tod. Der Spätromantiker Lenau dichtet:

Die Künste der Hellenen kannten
nicht den Erlöser und sein Licht,
drum scherzten sie so gern und nannten
des Schmerzes tiefsten Abgrund nicht.

Daß sie am Schmerz, den sie zu trösten
nicht wußte, mild vorüberführt,
erkenn' ich als der Zauber größten,
womit uns die Antike rührt.¹⁷²

Doch Abend ist's und Ernst geworden,
der Abgrund klappt, der Heiland ruft,
der heitre Wahn, die Götterhorden
zerstieben in der Wetterluft.¹⁷³

Was Lenau hier nur negativ geahnt und als Heiland und Erlöser im Gegensatz zur Antike genannt hat, hat der letzte vom klassischen deutschen Idealismus entzündete deutsche Dichter Emil v. Schönaich-Carolath in seinem *Ver sacrum*, das sinnvoll seine Gedichte abschließt¹⁷⁴, positiv gesagt:

Wir wollen vom Haupt uns streifen
der Kränze sengenden Saum,
das fiebernde Lustergreifen,
den großen Griechentraum.

Wir wollen die Hand erfassen
des Schiffsherrn von Nazareth,
der, wenn die Sterne verblaffen,
nachtwandelnd auf Meeren geht,

Der tief in Wellen und Winden
verlorenen Stimmen lauscht,
um Städte wiederzufinden,
darüber die S ü n d flut gerauscht,

Der aus dem brausenden Leben,
drin unser Gut verscholl,
versunkene Tempel heben
und neu durchgöttern soll.

Hier ist die Gedankenlinie des deutschen Idealismus über Jesus, den Erlöser, aus dem Zeitalter des Materialismus und Historismus eindeutig hinübergezogen in das 20. Jahrhundert. Sehr eindrücklich wirkt dabei die Ablehnung der Antike, weil sie die Antwort auf Sünde und Tod schuldig bleibt. Aber die Lösung des christlichen Todesproblems wird nicht dadurch erreicht, daß man Jesus zum Gott empor antifikisiert, sondern daß man ihn erfaßt lebendig in seiner Geschichte: den Schiffsherrn von Nazareth, der in dem brausenden Gestaltwandel der Götter, in dem wir als Schaum zerstieben, seine ewige Lebensmacht, die am physischen und Leibestod kein Maß hat, erweist.

In den Jahren, da das Sterben unter uns eine große und edle Sache war, ist dieser Kyrios, der Herr der christlichen und deutschen Geschichte, bei uns gewesen. Da war der Tod auch keine Strafe, sondern das Heil. Denn wir starben für ihn. „Tod, wo ist dein Stachel!“

Es hat keinen Zweck, das Lebensbuch, auf das die Antike

„Thanatos“ schrieb und dabei sich vor dem Anfangsbuchstaben Θ schon fürchtete, auf das wir Christen in zwei Jahrtausenden ✕ geschrieben haben, weiter zu öffnen. Den Menschen um 1925 ist es ein Buch mit sieben Siegeln. Wenn sie nur begriffen, daß es den Tod, vor dem sie sich fürchten, für Christen nicht gibt; denn am Tod ging der Heiland vorbei.

2. Der Heiland Jesus in der Geschichte

Neben dem ewigen Heil, das der antike Mensch im Christenglauben sucht, steht das endliche Heil. Und auch diese Sehnsucht findet in der ersten Anhängerschaft Jesu ihr volles Genüge.

Denn um Jesus steht ein Kreis von Geretteten, Geheilten, Erlösten. Sie haben das Heil zunächst darin, daß er bei ihnen ist; aber dieses Heil wird dadurch zu geschichtlicher Dauer gebracht, daß Gott, der Vater Jesu, ihnen nahe ist. Das Vertrauen auf die sündenvergebende Macht Gottes, die in Jesus die empirische Heilstat getan hat, ist Grundlage des Gesundungsgefühls, das die Jesusanhänger haben. Und dieses wirkliche Lebensgefühl spricht aus dem Glauben an den Auferstandenen und die Hoffnung auf eigene Auferstehung. Der Auferstehungsglaube des Paulus und der Urgemeinde, der immer wieder für die Transzendenz Christi als fundamental angeführt wird, ist vielmehr ein Beweis für die Immanenz Jesu in der Geschichte. „Die Festigkeit und unbedingte Sicherheit der Überzeugung der Jünger von der Auferstehung Jesu Christi“¹⁷⁵ begründet sich darin, daß sie selbst in der Berührung mit Jesus neues Leben gefunden haben. Und das gilt im höchsten

Maß von Paulus, dessen Wort, daß ohne Auferstehung Christi unser Glaube eitel sei, gewiß Recht hat. Aber das geistige Kausalverhältnis ist umgekehrt. Erst wer die eigene Erweckung durch Jesus hat, kann auch der Auferstehung Christi einen Sinn geben. Niemals aber umgekehrt. So war es damals und ist es heute.

Daher zeigt sich die Lebenserneuerung Jesu an seiner Umgebung völlig geschichtsimmanent. Daß Jesus seine Heilands-
tat nicht auf sich bezog, sondern auf den Vatergott, ist der schlichte Akt der neuen Religionsgründung. So einfach und gewaltig sind die Seelenerneuerungen in der Menschheit. Mit diesem einen Gedanken der Selbstverleugnung überschritt Jesus alle Heilande der Antike und wurde der Heiland der Geschichte, weil er nicht vergängliche Formen, sondern den ewigen Geist Gottes in der Geschichte sichern wollte. Geschichte aber ist Seelentradition. Vor dieser Vereinigung der Menschen-seelen unter Gottes Vatergnade kam Jesu eigenes vergängliches Leidensgeschick nicht in Betracht; es enthüllt nichts Neues, sondern nur die antike stoische Weisheit vom tragischen Ende des Guten und Schönen. Um den Tod Jesu zum Drehpunkt der neuen Religion zu machen, mußte vielmehr die ganze antike Religionsgeschichte und ihre Mystik und Philosophie herhalten.

Der Heiler Leibes und der Seele

Für die Zeitgenossen und Nachgeborenen nächster Generation aber blieb das Leben und Wirken Jesu, sein Heilands-
ruf „Kommt her zu mir . . .“ entscheidend. Eine Seele, die sich in tätiger Liebe für die Brüder verzehrte, weil sie aus

Gott stammte, war ohne Zweifel individuell unauflöslich. Weder konnte sie im Tode bleiben noch im Kosmos substantiell oder geistig sich verlieren. Sondern um den Lebendigen Jesus Christus sammelt sich weiter die Schar der Sterbenskranken, um durch ihn gesund zu werden. Der seelische Geschichtsprozeß in seiner relativen Dauer ist von Paulus im Sinne mystischer Philosophie der Antike zwar verabsolutiert, aber dennoch richtig erkannt worden. „Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich in dem Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dargegeben.“¹⁷⁶ Der Rahmen des geschichtlichen Menschen Jesus ist vollkommen gewahrt, und das Heil ist nicht auf den Kosmos bezogen, sondern auf die relativ minimale Menschenseele, die ihr Vertrauen auf den Gott und Vater Jesu Christi setzt. Nur in dieser Relation der Seele innerhalb der Geschichte auf Jesus kann das Christentum seine Existenz haben. Absolutheitsgerede ist unfrome Dialektik, die nur schwacher Glaube anwendet. Die Ewigkeit ist für den Menschen sowohl in der Vorstellung der Ewigkeit als Höllestrafe wie als Himmelsfreude „ein Donnerwort, ein Schwert, das durch die Herzen bohrt“, tödlich für unser geistiges Leben.

„Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark.“ Dieser paulinische Glaube steht im Gegensatz zur Antike, die die Reinheit, Stärke, Gesundheit zum Empfang der Religion voraussetzte. Wer der Gottheit sich naht, muß rein sein oder sich rein machen. Diese antike Vorstellung hat sich ja in das Gleichnis vom großen Abendmahl (Matth. 22, 2—14) eingeschlichen, und das „Freund, wie bist Du hereingekommen“ ist eine Trug der Exegeten und Prediger geblieben. Denn in das Himmelreich, das

Jesus verkündete, konnten verlumpfte und kranke Menschen hinein. Der ganze Umsturz der Reinigungsvorschriften, der Sabbathheiligung durch Jesus ist eine grundsätzliche Umwandlung antiker Religion mit ihren Tabu-Traditionen. Gelsus hat diesen Gegensatz antiker und christlicher Religion sehr grob herausgestellt: „Wer ein Sünder ist, ein Tor, ein Einfältiger, mit einem Wort ein Unglücksmensch — ihn wird das Reich Gottes aufnehmen.“ „Den Sünder, damit meinen sie den Ungerechten, den Dieb, den Einbrecher, den Giftmischer, den Tempelräuber und den Grabeschänder. Wenn einer eine Räuberbande bilden wollte, würde er solche Leute herbeirufen.“¹⁷⁷

Dieser antik-aristokratischen Religionsauffassung gegenüber hatte sich aber schon die populäre Sehnsuchtsstimmung verbreitet, die nach Heilung und Rettung Leibes und der Seele ausschaute, weil der alttestamentliche Befehl „Wascht euch, reinigt euch“ als eine Unmöglichkeit eingesehen wurde. Individuelles sittliches Gefühl entwickelt sich in Griechenland, in Persien; es verbreitet sich als Hellenismus weit über den Orient. Und was sittliche Selbsterkenntnis dem Wahrheitsucher versagte, sollte nun Religion als Heilung und Entföhnung geben.

Wir unterschätzen meist, wie stark auch die körperliche Heilung in der ersten Entwicklung des Christenglaubens mitwirkte. In der Konkurrenz mit dem spätantiken Asklepioskulte hat das Christentum mit besonderer Hingabe die Pflichten für leiblich Kranke entwickelt und den geschichtlichen Heiland Jesus den ideenmäßig antiken Göttern Asklepios, Galus, Hygieia usw. entgegengesetzt. Origenes ist in seinen Gedanken über diese Dinge besonders weit aufgeklärt. „Wollte ich aber auch zugeben, daß

ein Dämon, Askulap mit Namen, die Macht habe, körperliche Krankheiten zu heilen, so könnte ich doch denjenigen, welche dieses Heilen oder das Weissagen des Apollo mit Staunen erfüllt, die Bemerkung machen, daß diese Kraft der Krankenheilungen an sich weder gut noch böse ist, daß sie eine Sache ist, die nicht bloß Rechtschaffenen, sondern auch den Gottlosen zuteil wird, desgleichen daß, wer die Zukunft kennt, damit nicht sofort ein braver und wackerer Mann ist ... Man wird nicht imstande sein, die Tugendhaftigkeit derer zu beweisen, die Kranke heilen und Künftiges verkünden. Es lassen sich viele Beispiele von solchen anführen, die geheilt wurden, obgleich sie es nicht verdienten zu leben, Leute, die so verdorben waren und einen so schmachlichen Wandel geführt hatten, daß ein verständiger Arzt Bedenken getragen hätte, sie zu heilen ... In der Macht, Kranke zu heilen, offenbart sich an sich nicht etwas Göttliches.“¹⁷⁸

Dem gegenüber ist Jesus der Heiler der Sünde, der die Seele zur Gesundheit unsterblichen Lebens genesen läßt. Das Abendmahl als „Arznei zur Unsterblichkeit“¹⁷⁹ ist gewiß antike Mißdeutung des Stiftungsinnes; aber eben diese Mißdeutung verdrängte gröberen Aberglauben, Zauberei der Antike. Bis in die spätlateinische Kirchensprache hat sich die Terminologie der Buße als *vera de satisfactione medicina* erhalten¹⁸⁰. Das Symbol seelischer Krankheit, die durch den Glauben an Jesus geheilt wird, belastet die christliche Phantasie und Literatur des 3. und 4. Jahrhunderts mit großer Einseitigkeit. Die scharfsinnige Kritik des fein durchgebildeten Kaisers Julian, des letzten antiken Edelmannes¹⁸¹, hat immer wieder Nachfolger gefunden. Auch Nießsches Tadel des Christentums als Krankheitsreligion gründet sich auf diese Kenntnis der Antike und der

christlichen Einseitigkeit. Mit dem geschichtlichen Wesen Jesu und seiner Erlösung hatte es aber wenig zu tun, wenn Christen im Gegensatz zur antiken Ästhetik sich inbrünstig in die Körperlichkeit eines Lazarus versenkten. Leichenphantasie! Die christliche Kunst hat ja von dieser Vorliebe für das Häßliche bis hin zur Gegenwart reichlich Gebrauch gemacht.

So weit ging aber die frühe Christenheit nicht, Jesus, den Heiland, selbst in diese Krankenatmosphäre hineinzuziehen. Es ist bisher nicht erwiesen, daß der antike Asklepiostyp so stark auf den Christustypus gewirkt hat, daß eine Asklepiosstatue als Christusstatue verwendet wurde. Aber die Möglichkeit solches Vorgangs im 4. Jahrhundert n. Chr. ist nicht abzuweisen^{181a}. Sie beweist doch, daß mit dem Gegensatz gegen die Antike in der christlichen Religion sich innerer Zusammenhang mit der Antike verband. Schon in ihren Anfängen war es die Macht dieser Religion, daß sie gedanklich und seelisch ungemein elastisch war, so fähig zur Antithese und Synthese wie ihre Apostel. Als Heiland war jedenfalls die Glaubensgestalt des geschichtlichen Jesus in den ersten Jahrhunderten christlicher Frömmigkeit völlig undogmatisch, weil lebendig.

Jesus selbst steht in der Überlieferung der ersten Jahrhunderte als der schlechtthin Gesunde, der gerade dadurch die Gebrechen Leibes und der Seele heilt. Daher brauchte die Christenheit auch keine Bedenken zu haben, ihm die schöne Körperlichkeit antiker Götterstatuen beizulegen.

Wesentlich aber war, daß Heilung und Hilfeleistung von Jesus der Gemeinschaft als Gabe und Pflicht aufgelegt wurde. Aus dem Gebiet individueller Genialität wurde eine Gestaltung sozialer Humanität, und zwar offenbar nach dem

Willen des Stifters: „Ich bin krank gewesen und ihr habt mich besucht. Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.“¹⁸² Jesus fordert einen Organismus der Bruderliebe; danach hat sich auch die Kirche gerichtet. Feste Einrichtungen der Kranken- und Armenpflege wurden getroffen; Bischöfe, Diakonen und die „Witwen“ waren Organe der Wohlfahrt. Diese soziale Christengemeinschaft ist kennzeichnend geblieben. Tertullian, Lukian bezeugen aus heidnischem Munde das „Siehe, wie sie einander lieben“, also den Geist des Johannesevangeliums. Franz v. Assisi, die reformatorische Gotteskasten- und Spital-Reform, Lessing und Wichern sind die seltsam seltenen Markierungen dieses Jesusgeistes, dessen Wesen durch seinen Übergang in die profane Welt des deutschen Idealismus und Sozialismus nicht geändert wird. Wir dürfen nicht vergessen, daß auch Jesus keinen Heiligenschein trug, sondern sehr profan seine Heilergaben anwandte. Merkwürdige Heilmethoden werden von ihm überliefert, wie die an dem Blinden mit der mit Speichel vermengten Heilerde. Und Tertullian berichtet über Heilung des Skorpionstiches: „Wir Christen machen über den gebissenen Fuß sofort das Kreuzeszeichen, sprechen eine Beschwörung und reiben ihn mit dem zerquetschten Tier ein.“¹⁸³ Wahrhaftig keine schlechte Naturbeobachtung und keine üble Therapie, die sich mit Kreuzschlagen nicht begnügt. Der Bund von Vernunft und Offenbarung dieser Religion war schon in ihrem Stifter geschichtlich bedingt und beschlossen.

In unserer Zeit wird wieder die Frage wichtig, ob das Wesen des Christentums Religion oder Magie sei¹⁸⁴. Man wundert sich, daß Jesu und Luthers Lehre vom Glauben zu solcher

Verwechslung noch Raum läßt. Aber das älteste Christentum hat an dem Erlöser den Glaubenskünder und den Wundertäter so eng miteinander verwoben, daß die Heilandsbedeutung zweifelhaft bleibt. Jesus hat seine Rettungskräfte auch in Befreiung anderer von allerlei geistiger Krankheit und Wirrnis bewährt; er hat Dämonen ausgetrieben, wie der Ausdruck der Antike dafür lautet. Das ist in der Welt der Religion nichts Neues; und auch in der christlichen Glaubensgeschichte ist es nicht einzigartig geblieben. Was der ältere Blumhardt oder der noch lebende Bruder Stanger in Möttlingen in aller Naivität und Brutalität erbeten, das wirkt ein Johannes Müller durch seine christliche Seelenpflege und ein Pfister durch experimentelle Psychoanalyse. Es ist Geschmacksache, für welche Auffassung man sich einsetzt. Wenn man sich nur nicht durch Nazarener-Romantik verführen läßt, solche Dinge für das Wesen der geschichtlichen Wirkung Jesu zu halten¹⁸⁵. In unseren Predigten wird des Geredes vom Dämonischen schon wieder zu viel, besonders, wenn die Gemeinde es doch als Wunder verstehen muß und soll.

Die Zeit, in der die Botschaft Jesu Christi wirksam wird, ist bestimmt durch starke rationale Dekadenz und mystisches Unwesen. Aufklärung, Naturwissenschaft sinken im römischen Kaisertum in tiefen Verfall; das lächerlichste Zeug wird als Naturerkenntnis selbst von Männern wie Cäsar hingenommen. In Wissenschaft und Bildung versagt die antike Kritik mehr und mehr. Daher dringt im 2. Jahrhundert aus den unteren Volksschichten der dumpfe Aberglaube immer mehr empor in die Gruppe der Gebildeten; die Literatur durchsetzt sich mit Ignorantentum. Und keine kräftige ethische Reli-

gion kann trüber Mystagogie und trostloser Quacksalberei entgegengetreten.

Das Evangelium Jesu ist offenbar die einzige Macht gewesen, die aus andern Gründen stammte und dem Wahnsinn einer sterbenden Geisteskultur entgegengetreten konnte. Und diese Religion hat an ihrem Stifter die Macht über den bösen Geist der Zeit geglaubt. Die historische Tatsachenfrage ist wieder ganz unwesentlich. Es genügt völlig, daß die Evangelisten, besonders Lukas, das Leben Jesu als einen Kampf gegen den Teufel, den Seelendämon der damaligen Menschheit, auffassen¹⁸⁶. In Jesu Nachfolge und in seinem Namen Dämonen auszutreiben wurde wichtigstes Missionsmittel der ersten Christenheit. Nicht bei Paulus, sondern erst in der Evangelienüberlieferung ist dieser wichtige zeitgeschichtliche Aufgabenkreis der christlichen Religion begründet.

Die entstehende Kirche hat große Schwierigkeiten gehabt, das in ihr gepflegte Exorzistenwesen von den außerchristlichen Zauberern, Magiern zu trennen. Der Name Jesu war jedenfalls das magische Wort, an dem sie festhielt. Origenes sagt gegen Gelsus: „Die Kraft des Exorzismus liegt in dem Namen Jesu, der ausgesprochen wird, indem zugleich die Geschichten von ihm verkündigt werden.“¹⁸⁷ Es waren natürlich die Austreibungsgeschichten, die von Jesus umliefen, die bei dem Exorzismus herhalten mußten. Da auch die Christen untereinander sich Heilkraft und Wirkung des Exorzismus absprachen, so bleibt der nachgeborene christliche Denker diesem ganzen Komplex gegenüber skeptisch. Es handelt sich um einen in jener Zeit wesentlichen, für den Geist des Evangeliums sehr unwesentlichen Dienst Jesu an der leidenden verworrenen Mensch-

heit. Es empfiehlt sich auch keineswegs, ihn auf moderne Nervosität und Hysterie umzudeuten. Vielmehr neigt die geschichtsphilosophische Betrachtung dazu, die zeitgeschichtliche Lebendigkeit der Nachwirkung Jesu in den ersten Jahrhunderten als mit Erorzismen verbunden anzuerkennen, Jesu Wirkung auf lange Frist aber in ganz anderen Kräften zu finden. Das magische Moment hat in der metaphysischen Nachwirkung des Erlösers bis in unsere Zeit keine Stätte und auch keinen Erfolg.

Der soziale Erlöser

Der stärkste geschichtliche Eindruck, den der Heiland Jesus hinterlassen hat, ist sein reformatorisches Wirken bei den Menschen untereinander. Die Ermahnungen zur Liebe und zum Dienst haben Macht über die Nachwelt gewonnen. Nicht zu Unrecht sagt man, daß im Gleichnis vom barmherzigen Samariter und vom verlorenen Sohn der Sinn der Botschaft Jesu so erschöpfend ausgesprochen sei, daß wir zur Fortführung seiner Religion nur diese beiden Gedanken brauchen.

Daß Jesu die Reform menschlicher Verhältnisse wesentlich war, beweist der Sinn der beiden Gleichnisse, der Bruderliebe und Gottesliebe zusammenfallen läßt. Gottesliebe ist Phrase, wenn sie nicht als Bruderliebe in Erscheinung tritt; Bruderliebe ist unmöglich, wo sie nicht aus Gotteskindschaft entspringt. Der ganze Bezug beider Vorstellungen ist realistisch und aktiv. Das Transzendente ist immanent geworden, das Überrationale strengst rational, das Religiöse ist ethisch und das tiefste Ruhen in Gott wird rastlose Tätigkeit für die Mit-

menschen. Heilandschaffen im Haus von Petrus' Schwiegermutter und Einkehr in Gott im Gebet auf den Bergen. In so großen wirklichen Motiven meldet uns Geschichte den Zusammenklang von Gott und Mensch. Die äußeren Tatsachen bleiben hinter dieser gewaltigen metaphysischen Synthese des Geschichtlichen und Absoluten weit zurück. Denn hier allein versteht es sich in der Geschichte, daß nicht die äußeren Scheinvorgänge, sondern die ewigen Seinsformen des Geistes tatsächlich vortreten. Daher hat das menschliche Gedächtnis in seiner Unzuverlässigkeit die zufälligen Gestaltungen der Geschichtserinnerung zerschlagen müssen zu unsicheren Bruchstücken des Neuen Testaments, um an diesem einen Punkt des grenzenlosen Ablaufs das Sein des Ewigen als Religion zu schauen und zu bewahren.

Dabei zerfließt dieser Mensch Jesus nicht in dem See der Idee; sondern wider Willen eines zweifelnden Denkens und Bedenkens fügt sich in gewaltigem Umriß des Lebens die geschichtliche Gestalt des gütigen Menschen. Treue und Vertrauen ohne Wandel, Freude und Leid ohne Sentimentalität, die Richterbewegung des unendlichen Zorns, Widerstand gegen das Böse, Erbarmen zu allen Armen, Lebenshingabe im Liebesopfer des Todes. Und die wundervolle Macht, das Menschenwort, die Melodie der Sprache zur Herzensheilung, zur Seligkeit zu gestalten im Verkehr mit den Menschen! Griechenhumanität ist zu Christenliebe geworden. Herder ist wahrhaftig nicht irrtümlich ergriffen von der geschichtlichen Gewalt, die der deutsche Idealismus als „die Persönlichkeit“ symbolisierte, die die alte Christenheit richtiger und besser als „der Mensch“ von Jesu Lippen abgelesen zu haben behauptete. Der Mensch ist es,

den Jesus verwirklichte. Nur diesen Einen hat es gegeben; das hat Lessing geahnt, daß nur in seinem Schatten für die Menschheit Liebe und Leben ist. Und dieses Wunder, daß es nur einen Menschen in unserer begrenzten Geschichte gab, ist bestätigt durch seine Überdauer. Unser Gedächtnis versagt, unsere Überlieferung ist schlecht, kein Stein und kein Erz gibt uns Sicherheit seines Leibeslebens. Aber so sicher, wie wir selbst uns fassen an unserer Liebe zum Menschen, fassen wir ihn als den, der uns lieben lehrt und läßt. Kein Zweifel, daß die partielle Einseitigkeit des Geistes im Menschen partielle Kräfte unverlierbar durch die Menschengeschichte weitergibt: Cäsar, Platon, Luther. Auch sie gelten nur für unseren Kulturkreis: mühsam und fragsam bringen wir ihre Botschaft zum außereuropäischen Fremdvolk. Nur die Botschaft des Menschensohns nicht. Ihre geschichtliche Vitalität überfällt den klugen indischen Weisen von heute wie einst den Saulus vor Damaskus. Diese Geschichtsgestalt überwächst jedes partielle Denken von Zeitepoche, Volk und Rasse. Die Totalität des Menschentums hat sich in ihm für unser durch ihn bestimmtes Menschengeschlecht zusammengefaßt. Denn aus seiner Liebe schöpfen wir in dem stilleren Wesen unseres bescheidenen Innen- und Freundesdaseins alles, was uns über unsere Erdenzeit hinaus glauben und hoffen läßt.

Hier wird der geschichtliche Mensch selbst zum Wunder. Und er ist es: denn in ihm klingt etwas von der relativen Unbedingtheit auf, die wir als Geister haben. In den letzten Jahren hat sich unser Wissen vom prähistorischen Menschen sehr gehoben; wir ahnen hinter seiner Form und Gestaltung geistiges Wesen von bedeutendem Ausmaß, zu dem wir doch allen Be-

zug verloren haben. Ist dieses geistige Wesen deswegen umsonst, wirkungslos, verschollen in Eiszeit und Erdbruch? Wir wissen es nicht; und auch der Glaube hat da nichts zu fragen. Auch unsere Menschengestalt hat in der Geschichte ein Ende; auch die Ara des Menschen, der in der Geschichte als der Mensch zu verwirklichen wäre, geht zu Ende. Und wir ahnen als geschichtliche Menschen, daß unser Geschlecht die Sozialbildung des Volks Jesu Christi und dieser Menschheit nicht erreichen wird. Der Untergang wird kommen, bevor das Reich Gottes kommt. So tief und richtig hat der Mensch seinen eigenen Gedanken bis zu Ende gedacht. Er dachte die Grenze. Der Glaube an ihn als an den Menschen der Geschichte ist der Glaube, der seine Grenzen kennt. Christenglaube ist Glaube innerhalb von Vernunft und Geschichte. Damit sinken die Schleier ewiger Ideen und grenzenloser Gesichte und Gefühle von der nüchternen Geschichtstatsache des Menschen Jesus und seines Evangeliums. Und von dieser Wirklichkeit des geschichtlichen Erlösers und seiner Liebe lebt ein Ekkehart, ein Jakob Böhme, nicht von mystischer Phantasie und Rationalismus.

Die soziale Tat des geschichtlichen Menschen ist der Grund des Christenglaubens. Wenn die Quellkraft dieser Religion gewiß in dem tiefen und klaren Bezug liegt, den Jesus in Offenbarung und Gebet zu dem Vater im Himmel hat, so ist der geschichtliche sichtbare Lebensstrom die soziale Schöpfung, die das Christentum in den Spuren des Erlösers versucht¹⁸⁸. Einheit des Lebensgefühls im Trauen auf Gott, Gemeinschaft des Werks ohne Ansehung der Vernunftverschiedenheit: das ist das Ziel, das Jesus auf Erden den Seinen setzt. Der

Gedanke ist bei ihm charakteristisch frei und weit, unorganisiert gewesen. Ich glaube nicht fehl zu gehen, wenn er als Freundschaft und Liebe in ganz lebendig freier Form bei Jesus zu begreifen ist. Paulus hat diesen Sinn nicht verkannt, wenn er auch aus organischem Wachstum die Willensorganisation der Gemeinde schuf. Wenn über seiner Gemeinde aber die Forderung stand „Einer trage des anderen Last“ (Gal. 6, 2), so ist der Erlösergeist Jesu in dem herrlichen Galaterbrief von Paulus in die Tat umgesetzt. Ins Wesenlose sanken die rationalen und nationalen Unterschiede: ob Jude oder Grieche, ob Philosoph oder Analphabet, ob erfaßt von Platons oder Paulus' Wort — die Gegensätze der Lehre, des Gedankens sind weg; denn das Leben Jesu Christi zwingt uns zusammen. Er das Haupt und wir die Glieder. „Wenn ich mit Menschen- und mit Engelnungen redete und hätte der Liebe nicht...“ Das ist Gegenwart Gottes unter den Menschen durch Jesus Christus, die Paulus in den wundervollen, der Antike angelehnten Dogmologien seiner Briefe, von denen auch 1. Kor. 13 ein gut Teil hat¹⁸⁹, immer neu betont. Diese Formeln sind nicht literarisches Beiwerk; vielmehr hat Paulus die Realität des Göttlichen immer wieder hineingedrückt in die geschichtliche Gemeinde durch den geschichtlichen Erlöser: „durch Jesus Christus“, „in Christus“, „in Jesu Christi Namen“. Und weil dieser Erlöser als Realpräsenz unter den Seinen, in der Gemeinde weilt, nahm Paulus mit gewaltigem Glaubensmut die Zukunft dieser geschichtlichen Jesusgemeinschaft über die Jahrtausende hinweg voraus. Die Gemeinde des Herrn lebt in Ewigkeit. Wir sehen um uns in Geschichte und Gegenwart, wir möchten zweifeln. Aber diese Sache des Paulus ist größer

als aller Zweifel. Sein Glaube an die Unverbrüchlichkeit der durch Jesus geschaffenen Gemeinschaft hat recht.

Ist die Geschichte der sozialen Gemeinschaft Jesu Christi nur ein Bericht von ihrem Niedergang und ihrem Versanden, wie die Skepsis dieses 20. Jahrhunderts meint? Allen Dürftigkeiten und Torheiten zum Trotz erzählen uns erste Jahrhunderte nach des Herrn Ausgang von den hohen Versuchen der Christen, die Gestaltung des praktischen Menschenlebens in grundsätzlich andere Form zu bringen. Der 1. Clemensbrief schildert gewiß Gemeinde, wie sie sein soll; zugleich aber erkennen wir, daß zu solchem Ideal starke Ansätze und Leistungen vorlagen. Die Gemeinde des Herrn Jesus unterschied sich recht deutlich von allem, was sonst an Gemeinschaftsleben da war. „Wer wäre bei euch eingekehrt und hätte nicht euren tugendreichen und festen Glauben erprobt? Wer eure besonnene und tüchtige christliche Frömmigkeit nicht bewundert? Wer die glänzenden Erweise eurer Gastfreundschaft nicht gerühmt und euer vollendetes und sicheres Erkennen nicht hochgepriesen? Tatet ihr doch alles, ohne persönliche Rücksichten walten zu lassen; ihr wandeltet in Gottes Satzungen, ... die Jugend hieltet ihr an, ihren Sinn auf Bescheidenes und Würdiges zu richten ... Ferner wart ihr insgesamt demütig, in keinem Stück höfartig, lieber gehorsam als befehlend, lieber gebend als nehmend. Zufrieden mit den von Christus verliehenen Gütern und an ihnen festhaltend, bewahrtet ihr seine Worte zu tiefst im Innern, und seine Leiden schwebten euch vor Augen. ... Tag und Nacht lagt ihr im Wettstreit für das Beste der gesamten Bruderschaft, damit durch Barmherzigkeit und Sorge die Zahl der Auserwählten Gottes gerettet werde. ... Ihr beklagtet die

Fehlritte des Nächsten und beurteiltet seine Versehen gleich euren eigenen. Keine Wohltat reute euch, und zu jeder guten Tat wart ihr bereit.“¹⁹⁰

In unserer Zeit der sozialen Verlogenheit wird man gewiß diese Worte als leere Phrase ansehen wollen. Wer aber im Geschichtsgeist unseres Glaubens ein wenig Bescheid weiß, der ahnt, wieviel guter Wille, Demut und Selbstlosigkeit in den ersten Christengemeinden sich dahingegeben hat. Keine Dogmatik ist bei ihnen zu ermitteln, keine Lehrsätze für den schwachen Glauben und die noch schwächere Vernunft des späteren Europa. Diese Christengruppen mit dem neuen Lebensgefühl des Heilands in ihrer Mitte hatten wichtigere Aufgaben als zu disputieren. Sie warfen sich dem bösen Feind der Unsittlichkeit, Selbstsucht und Unwahrhaftigkeit entgegen und versuchten den Lebensbund der Vielen auf Treue und Vertrauen. Das Erbe dieser sozialen Aufbaugemeinschaft ist nicht untergegangen: Augustin, Franz v. Assisi, Luther, der deutsche Idealismus, Johannes Falk, Wilhelm Herrmann. Und in dieser sehr klaren Geschichte christlichen Sozialgeistes immer nur eine Kraft: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt.“

Was aus diesem Gedanken erfolgt ist, hat Troeltsch in seinem Lebenswerk „Die Soziallehren der christlichen Kirchen“ dargestellt. Uns geht es aber nicht um die Lehren; wir suchen den Geist, der diese Lehren schuf. Doch können wir ihn nur fassen an den sozialen Aufgaben und Arbeiten, die er erzeugte. Es ist das Eigentümliche, daß fast alle sozialen Pflichten, die die erste Christenheit aus dem Evangelium Jesu und aus der Not der Zeit begriff, bis heute gelten und für alle Zeit und

jeden Ort gelten. Es ist der Versuch einer Änderung der Wirtschaftsgrundsätze durch praktische Religion¹⁹¹.

Am stärksten tritt das Almosengeben hervor, heute moralisch sehr herabgesetzt, weil jeder ein Recht auf Lebensunterhalt habe. Das Recht ist gut; aber es muß erfüllt werden. Und zu dieser Pflichterfüllung verwandte die Urchristenheit die Gemeindeorganisation. Das Almosen trat in Verbindung mit Kultus und Hierarchie; die Sozialfunktion der Wohltätigkeit lag ob den kirchlichen Beamten. Geistliche und soziale Aufgabe treten in den gleichen Ämtern zusammen. Die Gemeindekasse, die im Kultus sich füllt und in der Liebestätigkeit sich leert, wird eingerichtet. Daß vielfach die Gabe von dem Spender auf den Tisch des Herrn gelegt wurde und von dem Bedürftigen an dieser Stätte aus der Hand des Herrn gewissermaßen empfangen wurde, beweist, daß Liebestätigkeit Gottesdienst war. Der Treuhänder aller Güter war Gott. Also nicht der Mensch gab Almosen, sondern Gott gab jedem das Seine. „Die Gnade und Menschenfreundlichkeit des Herrn ernährt sie.“¹⁹² Daß auch die Liebesmahle anfangs mit zur Speisung der armen Gemeindeglieder dienten, ist sicher, aber später abgekommen.

Ferner wurde gemeindliche Sozialfunktion die Unterstützung der Witwen und Waisen, die schon im Alten Testament als besonders hilfsbedürftig anerkannt waren. Bischof Cornelius zählt in der römischen Gemeinde 1500 Witwen und Notleidende¹⁹². Die Witwen hatten den Ehrentitel „Altar Gottes“. Den Sinn für die soziale Not der alleinstehenden oder verlassenen Frau hat die christliche Kulturwelt seitdem nicht mehr verlieren können, weil der Christenglaube sich damit gründete.

Ebenso ist die Unterstützung der Kranken, Schwachen, Armen und Arbeitsunfähigen in die christliche Glaubensstat aufgenommen. Ihrer ist im Gebet zu denken, um ihre Heilung zu bitten; besucht und ernährt sollen sie werden. Es ist kein Abweg der lutherischen Reformation, wenn sie in vielen deutschen Landen die Neugründung des evangelischen Glaubens durch den Almosenkasten und das Hospitalwesen vollzog. Vielmehr schloß diese oft von der Bürgerschaft, nicht von den Theologen vollzogene Reform den urchristlichen Glauben an die in der Geschichte wirksame Güte des Erlösers ein. Und wunderbar wirkt es, daß im Abstand von einundeinhalb Jahrtausenden dieselbe geschichtliche Religion unter dem gleichen Impuls der Neuregelung der Nächstenliebe steht, in unmittelbarem Zusammenhang mit dem geschichtlichen Willen ihres Stifters. Julian aber gibt trotz aller Gegnerschaft folgendes Urteil: „Die gottlosen Galiläer ernähren außer ihren eigenen Armen auch die unsrigen; die unsrigen aber ermangeln unserer Fürsorge.“¹⁹³ So hatte Gal. 6, 10 doch seine Erfüllung gefunden: „Lasset uns Gutes tun an jedermann, allermeist aber an des Glaubens Genossen.“

Die Fürsorge für die Gefangenen ergab sich aus dem Druck der Glaubensverfolgung. Die Gemeinde mußte sich für Ernährung und Befreiung dieser Unschuldigen einsetzen, wie das Gleichnis Jesu Matth. 25, 36 den Besuch der Gefangenen als Gottesdienst hinstellte.

Zeitgeschichtlicher Bedingtheit entspringt die Gemeindefürsorge für Verstorbene und Begräbnis. Auch hier Julians Zeugnis: „Am meisten ist die Gottlosigkeit (das Christentum) gefördert worden durch die Philanthropie in Bezug auf die Fremden

und durch die Fürsorge für die Bestattung der Toten.“¹⁹⁴ Das Gefühl für ehrliche Bestattung des menschlichen Leibes ist uraltes Religionsgut (Antigone); die Scheu vor dem Geheimnis des Lebens hat sich erhalten bis in die deutsche Grabpflege, die uns von den Romanen religiös trennt. Wir schließen uns dabei an urchristliche Empfindungen an. Lactantius¹⁹⁵ schreibt: „Wir werden es nicht dulden, daß das Bild und Geschöpf Gottes den wilden Tieren und Vögeln als Beute hingeworfen wird, sondern werden es der Erde zurückgeben, von der es genommen ist, und auch an einem unbekannten Menschen das Amt seiner Verwandten erfüllen, an deren Stelle, wenn sie fehlen, die Humanität tritt.“ Die gleichen Anschauungen beherrschen auch noch uns. Im Weltkrieg haben Deutsche oftmals ihr Leben für die Bestattung ihrer toten Kameraden geopfert.

Daß die christliche Gemeinde die Sorge für die Sklaven besonders hervorhob, lag in ihrem Interesse an Bekehrten und Gemeindegliedern im Sklavenstand. Der Philemon-Brief in unserem neutestamentlichen Kanon ist des Gedächtnis. Allgemeiner bedeutend ist die Hilfe bei besonders großen Unglücksfällen, Epidemien.

Auf dem Gebiet des Arbeits- und Lohnrechtes hat die erste Christenheit aus richtiger Erkenntnis heraus wichtige Grundsätze gewonnen. Ihren Lehrern und Beamten gewährte sie freien Lebensunterhalt, dem Missionar auf seiner Reise Unterkunft und Nahrung. Aber der Glaube einer hart arbeitenden Bevölkerung hat keineswegs den Gemeindebeamten noch den Bettler zu einer religiösen Einrichtung an sich werden lassen. Jedes Gewerke, Kaufmann, Schifffahrt, Handarbeit ist recht

christlich und Pflicht. Auch der Aleriker entzieht sich dem allgemeinen Erwerbsleben nicht, wenn es notwendig ist.

Endlich ist die Sorge für zugereifte Brüder und für arme, bedrohte Gemeinden früh erkannte Aufgabe christlicher Hospitalität. Wenn wir diese Funktion in unserem Lebenskreis mit dem Namen Gustav Adolfs decken, so ist es derselbe Sinn, der in neuen Formen sich auslebt. Die Weltüberwindung sozialer Erlösung wirkt darin auch unter uns aus der Gestaltung, die erster Christengeist aus dem Wesen und Evangelium Jesu zog.

Fassen wir den Eindruck zusammen, den diese eigenartige Sozial- und Wirtschaftsauffassung der ersten drei Jahrhunderte christlichen Gemeindelebens erzeugt, so besteht er in einer neuen Wertung der Welt und des Menschen. Während das Kulturleben den Wert in den Gütern sieht, findet ihn diese Gemeinschaft im Menschen. An Stelle der Sachen setzt der christliche Glaube die Person und bringt es fertig, den Einzelnen mit einer neuen Gesamtordnung der Menschheit in Beziehung zu setzen. Individualismus und Universalismus ergeben eine sonst nicht erreichte Synthese, die in der weiteren Gestaltung der geschichtlichen Christenheit dauernd nachwirkt. Was Herrnhut, Wichern, Bethel sozial-wirtschaftlich bedeutet und geleistet haben, stammt aus dem neuen soziologischen Grund christlichen Glaubens.

Diese neue Form des innerweltlichen geschichtlichen Christenlebens ist mit Recht als Erlösung zu bezeichnen. Alle Not Leibes und der Seele ist Glaubensnot; und wo der Leib in Qualen umkommt, ist es gemeinhin mit dem Geist übel bestellt. Die Zeiten des entstehenden Christentums wußten das

und handelten danach. „Erlöse uns von dem Übel“ ist Bitte, Aufgabe und soziale Pflicht zugleich. So sehr man die Formung dieses christlichen Gemeingeistes in der praktisch arbeitenden Gemeinde und Gruppe erkennt, so wenig hat er in ihr seinen Ursprung. Vielmehr stammt der Anstoß zu dieser Religions-Soziologie und ihrem Wirtschaftssystem aus der geschichtlichen Gestalt des Erlösers, der den Wert der Seele über den Gewinn der ganzen Welt setzte. Der universalistische Gedanke hat in Jesus seinen Ursprung und durch ihn ist die ganze Aktivität der Religion begründet, die sich in der christlichen Gemeinde entfaltet. Das hat Fichtes religiöses Ethos neu erkannt, wenn er in der „Anweisung zum seligen Leben“ (5. Rede) sagt: „Was ist Gott? Er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte tut . . . Schaue an das Leben seiner Ergebenen und du schaust ihn an.“ Geschichtliches Urteil ruft hier Fichte an und zwar nur den Einen Ergebenen, der Gottes Willen tut: Jesus. Ohne jede Namensnennung gehorcht Fichte der metaphysischen Geschichtstatsache des Menschen, der als Einziger in seinem Leben und Wirken Gott schauen läßt.

Die neue Lebensordnung der Menschen untereinander ist damit im Ausgang von Jesus, in ihrer praktischen Wirklichkeit und in ihrer Forderung bis zu unserer Zeit festgestellt. Noch heute ist der Geist Jesu Christi die Kraft der Erneuerung des gesamten sozialen Lebens auf dem Grund der Tat; und diese Kraft wird mit seltsamer Übereinstimmung von Christen und Religionslosen, von Kirchenorthodoxie und kirchenfeindlicher Sozialdemokratie anerkannt. Da muß doch mehr zugrunde liegen als nur Idee.

Der Verkünder reinen Glaubens in der geschichtlichen Menschheit

Der christlichen Welt ist es gewiß, daß die Erlösertat Jesu die Verkündigung des Glaubens war. Das Evangelium berichtet von ihm übereinstimmend, daß er seine Nachfolger zum Glauben aufforderte, wobei der Gegenstand und Inhalt dieses Glaubens im Dunkel blieb. Mag sein, daß die Hörer den Inhalt der Glaubensbotschaft: Reich Gottes, Vatergüte Gottes, Ewiges Leben oftmals nicht verstanden. Aber sie verstanden, daß von ihrem Glauben ihr Heil abhing, und daher glaubten sie an Jesus. „Dir geschehe wie du geglaubt hast“ (Matth. 8, 13); „Fürchte dich nicht; glaube nur“ (Markus 5, 36).

Wenn wir daraus den Schluß ziehen, der Glaube sei bei Jesus nur eine formale Forderung, deren Inhalt fehle, so machen wir aus der Not der Überlieferung eine Tugend des eigenen Glaubensmangels. Glaube ist bei Jesus nicht nur die Form religiöser Bewußtheit, Anschauung Gottes oder des Universums, wie Mystik und Philosophie es errationalisieren. Vielmehr ist der Glaube an Jesus und um Jesus eine geistige Kraft, die das Leben umwandelt und in der Geschichte diese Lebensumwandlung zeigt. Die besondere Gestalt, die durch den Glauben im Leben verursacht wird, wandelt sich mannigfach; bei Augustin ist sie Erfassung der Prädestination als Gotteswillen, bei Luther Rechtfertigung, bei Lessing Sozialbotschaft des Geistes und der Kraft. Harnack ist von Lessing beeinflusst, wenn er den Christenglauben Religion des Geistes und der Kraft nennt¹⁹⁶. Aber deutlich ist, daß diese wandelnden Formen den gleichen Inhalt des Glaubens bewahren wollen, nämlich den Glauben Jesu

selbst. So wie Jesus glaubte, wollen seine Nachfolger glauben, so wirksam, segensreich, gütig, tätig. Selig, die hungert und dürstet nach Gerechtigkeit, selig die Barmherzigen und die Verfolgten! Der Glaube Jesu ist aktiv und passiv Tat, er steht als Faktum in der Geschichte und er reformiert die Geschichte. Das ist sein Geist und seine Kraft.

Nun ist es ein großer Irrtum zu meinen, die Glaubensstat Jesu sei dadurch in den Bereich des moralischen Rationalismus gezogen und ginge in Sittlichkeit auf. Vielmehr zeigt das Evangelium selbst, daß die Taten des Glaubens jedes rationale Handeln überbieten. Jesus läßt dem Johannes sagen: „Die Blinden sehen und die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein und die Tauben hören, die Toten stehen auf und den Armen wird das Heil verkündigt“ (Matth. 11, 5). Gerade an diesem Wort Jesu kann klar werden, wie gleichgültig es ist, ob er diese Antwort gegeben hat oder nicht. Entscheidend ist, daß die Christengemeinde nach seinem Tode solchen heroischen Glauben der Tat hatte, daß sie ihn von Jesus und an Jesus hatte und die von Jesus genannten Taten selbst tat. Vision und Erweckung, Weissagung und Zungenreden, Krankenheilung, Entrückung sind eine Weile in der christlichen Gemeinde heimisch, und mit Ernst mahnt der Apostel Paulus, alle diese Gaben ins Religiös-Sittliche zu wenden. Die sinnenfällige Macht dieses Glaubens, der Berge versetzt, zeigt sich in dem neuen Leben der Gemeinden¹⁹⁷. Das Charisma der Liebe ist die Glaubensstat.

Zwei Generationen lang hat diese Lebendigkeit des Glaubens gewährt und die Gegenwart des Herrn Jesus Christus in den Gemeinden sichtbar gehalten; dann flaut diese Geisteskraft bis

gegen Ende des 2. Jahrhunderts ab. Langsam konsolidiert sich der Glaube des Geistes und der Kraft zu einem Dogma und einem Ethos. Das konnte nicht anders sein. Aber wir müssen begreifen, daß die Genieperiode dieser Religion keine Trennung von Glauben und Wirklichkeit, von Religion und Ethik kannte. Sondern wie die Totalität Jesu Gott und sein Leben bejaht hat, so bestätigt auch die erste Christenheit diese Einheit des Glaubens- und Lebensgefühls. Christus ist in mir; ich bin eine neue Kreatur. Derselbe Paulus aber sagt Gal. 5, 22 „Die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Glaube, Sanftmut, Enthaltbarkeit“, also bis auf den „Glauben“ ganz handgreifliche sittliche Gemeinschaftsforderungen. Und im 1. Korintherbrief im 1. Kapitel wird der Glaube gefeiert, der aus schwachen, unedlen, sinnlichen Menschen klare, selbstbewußte, anständige Tathristen geschaffen hat „in Christus Jesus, der uns geworden ist Weisheit von Gott, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung“ (1. Kor. 1, 30 f.). Es ist unwiderleglich deutlich, wie der Glaube hier die Sittlichkeit einschließt, aber nicht sie erübrigt, sondern in neuer Tätigkeit verwirklicht.

Dieser Glaube, in dem Geist und Kraft des geschichtlichen Erlösers noch ganz scharf umrissen wirksam sind, steht in Wettbewerb mit der stoischen Ethik und idealistischen Philosophie der Antike. Beide zeigen deutliche Verwandtschaft: Celsus z. B. gibt die Güte der christlichen Ethik zu (bei Origenes 1, 4). Aber in dieser Auseinandersetzung schon wird klar, daß in der Vermischung mit idealistischer Ethik das Christentum verlieren muß. Von Anfang des 3. Jahrhunderts an tritt die gewaltige sittliche Tatbekundung der Christen zurück; an ihre Stelle rückt

die Ethik mit Geboten und Verboten, die sich mit den stoischen Forderungen gut vertragen.

Auch dann bleibt das Christentum Sieger: der Kampf gegen Fleischesünden und widernatürliche Laster, die Durchführung der Eihe, Läuterung von Handel und Wandel, Forderung von Treu und Glauben, Gegensatz gegen den Mammonismus. „Keine Menschen, die nicht am Besitz kleben und nicht selbstsüchtig sind, sollten die Christen sein, dabei wahre und mutige Menschen.“¹⁹⁸ In dieser Moral lebt deutlich die Person Jesu und sein Wort; auch in der Theorie einer Ethik ließ sich das persönliche Leben des Meisters nicht in Ideen auflösen, bis heute nicht.

Daß die Stoa dem lebensmächtigen Konkurrenten nicht wohl gesinnt war, ist begreiflich. Epiktet behauptet, die „Furchtlosigkeit“¹⁹⁹ der Christen vor den Heiden und dem Martyrium sei „gewöhnheitsmäßig“; das ist zumindest eine ungemein schwierige Gewohnheit! Marc Aurel hält die christliche Todesbereitschaft für ostentative Demonstration²⁰⁰. Beide wollen also das Irreale psychologisch erklären und beweisen damit nur, daß unfaßbare persönliche Lebenswucht in den Christen hervortrat. Denn diese Gemeinden waren nicht nur Stätten tätiger Besserung, sie waren Gemeinschaften der Gnade und Vergebung. Hier wird von der Mitte des 3. Jahrhunderts an dem rigorosen Charakter der Glaubensethik der Ursprungszeit mancherlei abgebrochen. Mag sein, daß dabei die Griechenmoral des pessimistischen Willens einigen Einfluß gewann: wir sind allzumal Sünder. Aber Paulus hatte die rückfälligen Sünder ohne Schonung aus der Gemeinde ausgestoßen (1. Kor. 5). Gemeinde der Heiligen wollte man sein: dazu lebte der Herr in ihrer Mitte. Jetzt ist

der Herr schon ferner gerückt, und seine Güte soll nun alle Schwäche decken und vergeben. Die Gemeinde wird Gnadenort grenzenloser Vergebung, sie entwickelt das Bußsakrament, die Beichte, die Ohrenbeichte, die Absolution, den Ablass. Bis Luthers Glaubenskraft aus Jesu Geist die Schleier zerreißt und die ganze Wucht des Satglaubens Jesu in der deutschen Seele aufrichtet. Die Rechtfertigung durch den Glauben allein bedeutet die Überwindung der hellenistisch-katholischen Trennung von Glauben und Leben. Und die Einheit der Lebensgestaltung, wie sie Jesus in die Geschichte gebracht und die Urchristenheit festgehalten hat, tritt hervor. Der geschichtliche Erlöser befreit sich von den ihm fälschlich beigelegten Ideen; die Geschichte einer Religion überwindet die in langer Geschichtsverflechtung unvermeidlichen Verbindungen mit Fremdgut; sie stößt in ihrem gewaltigen Vorgang die Moränenhalden zur Seite und bewahrt in ihrer langsam stetigen Energie den Geist und die Kraft des Menschen, der seine originale Schöpfermacht durch die Zusammenfassung verschiedensten Geisteslebens in ein eigenstes Leben bewährte. Die Erlösertat von Jesu Glauben und Leben bezeugt sich in dem immer neuen Ausbruch, den seine Gestalt nicht etwa nur subjektiv in frommen Einzelmenschen wie Pascal oder Franciscus, sondern objektiv in der Menschheitsgeschichte Europas erfährt.

Von Männern wie Arthur Drews und Graf Keyserling wird heute die Ansicht bestritten, die geschichtlichen Wirkungen einer Idee ständen in genauem Verhältnis zu deren Ursprung. Das will sagen, die Person, die eine Idee denkt und verbreitet, habe nicht die geringste Bedeutung für Leben und Wirkung dieser Idee. Bewiesen sei dies dadurch, daß es eine Menge

Ideen gäbe, deren geschichtlichen Ursprung in einer Person wir nicht kennen.

Diese Geschichtsmetaphysik ist oberflächlich und beweist, wie wenig der Naturphilosoph des 19. Jahrhunderts die von ihm verehrten Kausalgesetze in der Welt der Geschichte zu respektieren mußte. Gehen wir uns in der Geisteswelt der Gegenwart um, so beobachten wir, daß wir die meisten Gedankenprodukte nicht achten wegen ihrer Richtigkeit, sondern wegen der lebendigen Persönlichkeit, die dahinter steht. Gerade die philosophischen Gebilde, die Arthur Drews und Graf Keyserling in die Welt gesetzt haben, würden an sich sehr wenig Achtung und Beachtung finden, wenn nicht die eigentümliche Individualität, die diese Gedanken haben und aussprechen, als Wahrheitsbeleg intensiv wirkte. Nicht die Glaubwürdigkeit und Vernunft der von Arthur Drews vertretenen pessimistisch-materialistischen Geschichtsphilosophie beeindruckt, sondern die Leidenschaft, mit der ein Mann eine vielleicht nicht ganz von der Hand zu weisende Idee vertritt. Deswegen ist der Prophet wichtiger als seine Theorie, und Ideen ohne ihre Träger sinnlos. Was nicht hindert, daß Religionsgründer, z. B. die des philosophischen Monismus, im Lauf der Jahrhunderte vergessen werden, ihre Ideen aber von neuen Personen neu gedacht werden. Neben diesem intermittierenden Leben sekundärer Ideen gibt es aber das eigentümliche Leben primärer Ideen, dessen Originalität und Kraft wesentlich von der sie begründenden Persönlichkeit abhängt. Zwar kann auch bei ihnen der rationale Bestand äußerer geschichtlicher Umstände im Lauf der Jahrtausende für die Erinnerung der Nachgeborenen bedeutungslos werden, aber ihre persönliche metaphysische

Nachwirkung bleibt in ihren Ideen erhalten. Das ist der tiefe Sinn der Geschichtlichkeit Jesu, die aber nur feinsinnige Köpfe denken und erfassen können. Tatsächlich hat die christliche und evangelische Theologie immer genug Denker gehabt, die dieses Lebensgesetz der Geschichte, das nur an Personen sich erfüllt, erkannten. Zu beweisen ist dieses Geschichtsgesetz nicht; Blinde sehen keine Farben; trotzdem irren sie, wenn sie sie leugnen.

Hinter dem Glaubensgedanken steht nicht unmittelbar Gott als Urheber, wie die Philosophen und Theologen gern behaupten; sondern der geschichtliche Mensch, dem diese Gedanken in der als „Offenbarung“ von aller übrigen Gedankenmitteilung abgesonderten Form zuteil wurden, ist der Mittler des Glaubens. Wie Offenbarung möglich ist, ist Frage späterer Untersuchung²⁰¹. Hier ist entscheidend, daß der Erlöser seine lösenden und bindenden Gedanken nur als Mensch zu Menschen in der Geschichte bringt. Die Macht der religiösen Gedanken wirkt durch den Menschen. Das ist der Beweis des Geistes und der Kraft, den Jesus durch seinen Glauben erbracht hat und den seine Jünger durch den Glauben an den Vater Jesu Christi erbringen. Christen glauben eben nicht schlechtweg an Gott; das ist ein schwieriges und höchst unwahrscheinliches Unternehmen, wie jüngste Theologie gern betont. Christen glauben an den Gott, den Jesus seinen Vater nannte. Durch Jesu menschliches Leben ist dieser Gott für Christen offenbar und wirksam innerhalb der Geschichte. Deswegen ist die Bezeichnung „Gottesidee“ für den Christen gehaltlos, und er darf die Paradoxie wagen, Gott, den Vater Jesu Christi und daher unseren Vater, als Person, das heißt innerhalb der Geschichte zu symbolisieren.

Die agnostische Geschichtsphilosophie, die diesen geistigen Folgerungen widerspricht, steht trotzdem in einem wichtigen idealistischen Gedankenzusammenhang. Fichte sagt in der „Anweisung zum seligen Leben“, 6. Vorlesung: „Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische, macht selig; das letztere macht nur verständig.“ Und dieser Gedanke gründet sich offenbar auf den Unterschied, den Lessing zwischen zufälligen Geschichtswahrheiten und notwendigen Vernunftwahrheiten festgestellt zu haben glaubte. Diese ganze rational differenzierende Scheidung ist die Vollendung jener Trennung von Glauben und Leben, von Religion und Sittlichkeit, von Vernunft und Offenbarung, die die Linie des Hellenismus, Humanismus und der Aufklärung bestimmt. So hohe Anerkennung diese Gedankenentwicklung für ihre Herausarbeitung der Sittlichkeit im Christenglauben Europas verdient, so sehr hat sie geirrt, wenn sie das Wesen dieser Religion in den Vernunftwahrheiten der Ethik fand. Denn auch Lessings johanneisches: „Kindelein, liebet euch“ ist ihm nicht Geschichtswahrheit, sondern Vernunftwahrheit. Das Agapan²⁰² aber, das die Christen auf ihre Bruderliebe anwenden und das in der übrigen zeitgenössischen Gräzität eine merkwürdig geringe Rolle spielt, ist der christlichen Gemeinde ganz gewiß kein zufälliger Ausdruck ihrer vorübergehenden geschichtlichen Lage gewesen; sondern ihnen war „agapan“ die notwendige Vernunftfunktion des Glaubens und der Offenbarung in der Geschichte. Gerade daß dieser Ausdruck für Lieben sich so nur in der Christengemeinde und ihrer Literatur einbürgerte, beweist, daß sie eine andere Liebe damit ausdrücken wollte, als die im normalen Geschichtsleben der Menschen als Gros sich entfaltende mächtigste Naturkraft des Lebens. Wir verachten sie wahr-

haftig nicht, auch wenn der natürliche Mensch die gewaltigen Spannungen seiner Liebessehnsucht in die Welt der Religion steigert und Freude und Leid seines geschichtlichen Sinnenlebens in einer Lyrik Gott zu Füßen legt, die wie Offenbarung wirkt²⁰³. Goethes Marienbader Elegie gehört zum Mächtigsten, was Religion an Synthese vermocht hat. Aber da verstehen wir deutlich, warum die Goethereligion, obwohl sie das Pauluswort anklingen läßt, nicht christlich-geschichtliche Religion ist, sondern jene zeitlose Vernunftreligion, die Goethe in den „Geheimnissen“ verherrlicht²⁰⁴. Noch einmal: diese Religion des deutschen Idealismus — Kant, Schiller, Fichte, Goethe — erscheint als das höchste Geistesprodukt, das unter Anregung christlicher Gedanken als religiöse Ideen-Gestaltung gewonnen werden kann. Ebenso wenig ist zu verkennen, daß die Vertreter dieses Glaubens Frömmigkeit und Seligkeit darin gehabt haben: ihre monumentale Lebensgestaltung beweist es. Aber ihre Zeit weigerte ihnen die Einsicht in die christliche Geschichtsmetaphysik. Nur Herder begreift, daß es in der Geschichte der Religion, in der Geschichte als Religion mehr gibt, als unsere Schulweisheit sich träumen läßt. Und der Naturwissenschaftler Novalis schaut das gleiche²⁰⁵. Aber dann versandet das 19. Jahrhundert in einer Geschichtswissenschaft, die sich die naturwissenschaftlichen Methoden zum Vorbild nimmt. Und jede Metaphysik der Geschichte, wie sie in Schillers Drama, in Schleiermachers und De Wettes Erklärung der Bibel angelegt war, ging verloren. Das ist nicht Schuld des deutschen Idealismus, der für die Geschichtsmetaphysik des Christentums mancherlei Stoffe und Gedanken bereitet hatte, sondern Schuld des trivialen Rationalismus des 19. Jahrhunderts, der gerade Ortho-

dogie und Pietismus in ihrer dogmatischen Vernünftelei erfüllte.

Die geschichtliche Eigenart der Erlöserreligion des Christentums wird nicht von dem Logos des späteren Europa erkannt, sondern von dem Logos-Philosophen des Christentums, der Logos und Sarg²⁰⁶, Fleisch, Geist und geschichtlichen Menschen in die Synthese zusammendachte, die er selbst erlebt hat und die ihm unbedingt tatsächlich, wirklich, geschichtlich und übergeschichtlich zugleich ist. Der Johannesevangelist ist ohne Zweifel der stärkste hellenistisch-philosophische Kopf der Urchristenheit. Denn er versucht in seiner Religionsphilosophie die metaphysische Offenbarung des Christus und die Vernünftigkeit seines geschichtlichen Lebens zusammenzufügen in ein untrennbares Ganzes. Glaube und Liebe, ob von Jesus ausgehend oder auf ihn gerichtet, sind ein unlösbar geschlossenes Gebilde. Die Einheit eines übergeschichtlichen Glaubens in der Geschichte scheint gewonnen. Daher haben sich die philosophischen Köpfe der deutschen Klassik, besonders Fichte, an diese rationale Metaphysik des Christentums gehalten.

Aber hier liegt ein Irrtum vor. Diese Philosophen des 19. Jahrhunderts vergessen, daß der Schreiber der Johannesliteratur sicher ein Mann war, der dem geschichtlichen Leben Jesu zeitlich nahe stand; sie vergessen, daß, wenn Johannes Geschichten von Jesus erzählt, diese niemals nur Symbole eines fernen persönlichen Lebens sind, sondern vielmehr als metaphysische Nachwirkungen eines geschichtlichen Lebens gefaßt werden müssen, das allmählich objektive, allgemeingültige Formen annimmt. Nicht der Johannesevangelist macht aus der Person Jesu eine Idee: dann wäre er der Religionsstifter. Sondern die Geschichts-

gestalt des Jesus verbreitert und verallgemeinert sich in der Philosophie des Johannes zu einer allgemeingültigen, grundsätzlichen Form. Und in dieser Form, der die paulinische gleichnotwendig und ebenso bedingt, keineswegs widersprechend zur Seite tritt, lebt und wirkt geschichtlich der Herr als Jesus und Christus weiter. Christus ist weder bei Paulus noch bei Johannes Idee, sondern die notwendige von dem Persongeist Jesu in der Geschichte angenommene Formgestalt erlösender und umwandelnder, die Geschichte bestimmender Kraft. In dieser geschichtlichen Dynamik des Menschen Jesu geht Glaube und Liebe immer weiter als Einheit zusammen. Der Zugang zu dieser Geschichtsmetaphysik, die durch den geistigen Tatbestand des Christentums als Geschichtsphilosophie erzwungen ist, ist nur durch die heteronome Erfassung christlichen Lebensgefühls möglich. Auch der rationalste Kopf muß an dem Christenglauben in der Geschichte erfassen, daß nicht er diesen Glauben sich verschafft, daß auch keine noch so sublimen Gottvernunft ihn bestimmt, geschweige denn eine Idee; sondern eine geschichtliche Person wirkt in der geistigen Kontinuität der Geschichte als eigenartige, in sich selbst begründete Kraft und gibt Seligkeit. Wenn diese Geschichte nur verständig und nicht seligmachte, wie Fichte meint, dann wäre unser Glaube eitel, wir wären noch in unseren Sünden (1. Kor. 15, 17). So wie Paulus Sünde und Gnade in der Geschichte ganz real zusammenbiegt als geistige Auferstehung und Ewigkeit Jesu Christi, so hat Geschichte in der Gestalt des Erlösers für unsere Geschichtsepoche, für unseren Aion ihre Gottgewirksamkeit, ihren Heilsinn, ihre Erlöserkraft enthüllt.

Das neue Leben, das in der Geschichte durch Jesus geordnet

ist, hat Paulus Gal. 3, 11 festgesetzt: „Der Gerechte wird seines Glaubens leben.“ Der Gedanke des Paulus ist: „Wer Gerechtigkeit aus Glauben hat, der lebt.“ Wir wissen, daß dieser Gedanke aus dem Alten Testament kommt und daß er 1500 Jahre später Luther erlöst. Es kann sich unmöglich um eine notwendige Vernunftwahrheit handeln; denn der Gedanke ist weder notwendig noch vernünftig. Aber wenn er eine Geschichtswahrheit ist, so ist er gewiß nicht zufällig. Einzigartig wird durch ihn eine Neuordnung des Lebens bestimmt. Die Zusammenfassung von Gerechtigkeit, einer moralischen Qualität, von Glauben, einer religiösen Qualität, und von Leben, einer physischen und metaphysischen Qualität, ist offenbar das Neue, Wahre. Es wird konstatiert, daß in dem völligen Zusammenfall von Tugend und Erlösungssehnsucht, von geschichtlichem Besserungsbemühen und metaphysischer Sühnezusversicht, von geschichtsbedingter Sünde und übergeschichtlicher Gnade der Glaube an den Erlöser besteht. Dieser Glaube aber ist Leben. Die Synonyme Glauben und Leben haben aus Paulus' Brief Luther aufs tiefste getroffen und daher durch ihn das Wesen des Christenglaubens als geschlossene Lebensform des geschichtlich wirklichen und tätigen Gottvertrauens erneuern lassen.

Schon der Antike ist das Verständnis einer Einheit von Glauben und Leben, die man rational nicht verstehen kann, sehr schwer gefallen. Die Dialektik der Vernunft zerstörte die dem Frommen selbstverständliche Einheit seines Glaubenslebens in der Geschichte. Und wie ein Rätselswort steht Luthers wundervolle Prägung „Glaubensleben“ in der deutschen christlichen Sprachgeschichte. In diesem Begriff aber zeigt sich, was die ra-

tionalisierende Christenheit verlor. Denn Glaubensleben ist das geschichtliche Leben Jesu Christi.

Schon der Platoniker Celsus höhnt: „Einige Christen wollen nicht einmal Rechenschaft geben noch nehmen über das, was sie glauben; sie halten sich an die Parole: ‚Prüfe nicht, sondern glaube‘ und ‚Dein Glaube wird dich retten‘. Alle sind mit der gleichen Aufforderung bei der Hand: ‚Glaube, wenn du gerettet werden willst, oder packe dich fort.‘“²⁰⁷ Man sieht deutlich, wie des Paulus Protest gegen die Griechenvernunft, gegen die Weisheit dieser Welt mißverstanden ist. Die wunderbare Aufrichtung des Worts vom Kreuz als Einheit von Glaube und Geschichte in der Wirklichkeit eines jeden frommen Christenlebens ist zu fremd und neu, um begriffen zu werden. Nur die im geschichtlichen Schatten Jesu leben, können nicht verdorren unter der Sonne der Griechenphilosophie; ihnen quellen Ströme geheimnisvoller geschichtlicher Geistwirksamkeit. Wie deutlich hat Tertullian noch das ergriffen: „Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche, was die Häretiker mit den Christen? Unsere Lehre stammt aus der Säulenhalle Salomos, der selbst gelehrt hatte, man müsse den Herrn in der Einfalt des Herzens suchen. Zusehen mögen die, welche ein stoisches und platonisches und dialektisches Christentum eingeführt haben! Seit Jesus Christus bedürfen wir des Forschens nicht mehr, auch nicht des Untersuchens, seitdem das Evangelium gepredigt worden ist. Wenn wir glauben, so wünschen wir über den Glauben hinaus weiter nichts mehr. Denn das ist das Erste, das wir glauben, es gebe nichts mehr, was wir über den Glauben hinaus noch zu glauben haben.“²⁰⁸

Diese Äußerung klingt wie aus der Zeit der Reformation; denn sauberer konnte auch Luther das *fide sola* nicht klären. Trotzdem war weder für Tertullian noch für die Reformation der Glaube ein Formalprinzip, das mit Gnosis oder Mystik gefüllt werden könnte. Der Kampf gegen den Gnostizismus war von der Kirche mit Mühe siegreich durchgeführt worden. Wenn daher von Tertullian stoisches, platonisches, dialektisches Christentum abgelehnt wird, so muß er besseren Glaubensinhalt haben. Die Worte Jesu und die heilige Urkunde des Neuen Testaments gibt diesen sicheren Inhalt. Hieraus ist es begreiflich, daß die Auslegung der Schrift die wichtigste lebendige Glaubensautorität wurde. Sie verkörperte sich im Prediger, und der repräsentierte die Kirche. Damit wurde die geschichtliche Wahrheit Jesu Christi in der vom Theologen und der Kirche monopolisierten Auslegung des Evangeliums zum Dogma, zur Idee verabsolutiert. Daher „das Wort“ in der Reformation!

Das Moment der Aufklärung im Gegensatz zur Gnosis ist in dieser Entwicklung unverkennbar. Gegenüber den düsteren Geheimnissen der Griechenmystik beruft sich der Christ auf helle klare Lehren seines Herrn und Meisters. Mögen ihm diese erst durch Priester und Kirche dargereicht werden, in geschichtlicher Quelle und Tradition liegt doch Wahrheit vor. Auch die Natur, so lange geschändet durch des Menschen Sünde, zeigt dem Blick des Gläubigen ihre göttliche Schöpfung. Vernunft und Offenbarung klingen den christlichen Apologeten, dem Clemens Alexandrinus und Origenes zusammen. Religion „gemäß der Vernunft“²⁰⁹ ist wieder da. Gewiß ist da Einfluß von griechischer Intellektualität, die der Johannes-

evangelist, die Justins Apologie verwenden. Aber was haben sie daraus gemacht? Keine Griechenmystik, sondern christliche Geschichtsmetaphysik. Die Gleichung Logos = Christos schaut die göttliche Vernunft in der Geschichte und ergreift Freiheit und unsterbliches Wesen in der Wirklichkeit Jesu Christi. Der Erlöser wird der Offenbarer Gottes in der Menschenvernunft; er ist das Licht, das leuchtet in aller Finsternis des Geistes und Lebens.

Zu dieser geschichtlichen Erfassung des Geistes und Glaubens Jesu nimmt aber frühe Christenheit und Kirche ein scheinbar übergeschichtliches Moment hinzu: die Sakramente. Die heilige Handlung, die mystische Zeremonie ist das Opfer, das die neue geschichtliche Religion dem Gesamtgeist der damaligen Menschheit bringt. Wasser zur Reinigung der Seele in der Untertauchung, Brot zur Nahrung der Seele, Wein zur Unsterblichmachung der Seele; Leib und Blut des Gottes gebrochen, vergossen zur Sündenvergebung: das war die Sprache, die jenes Zeitalter ungeheurer Sehnsucht verstand. Und von dem Spiritualisten Johannes bis zu dem Mystériosophen Origenes hat sich an das Sakrament der Tief Sinn der Denker angeschlossen.

Also doch ein Zugeständnis an Gnosis? Nein! Denn über dem Sakramente der Taufe und des Abendmahles liegt die geschichtliche Weihe des Erlösers und nimmt ihnen den Gehalt der Mystik. Beide symbolische Handlungen sind geschichtliche Vorgänge, die an Jesus oder von Jesus geübt worden sind. Wenn wir schon wissen, daß der Gedanke des geschichtlichen Erlösers unverlierbar weiterwirkt, so ist es naheliegend, diese Weiterwirkung in der geschichtlichen Handlung und ihrer Wie-

derholung sichtbar zu machen. Ausdrücklich sei dabei betont, daß die geschichtliche Realpräsenz im Glauben und im Abendmahl sich nach Wesen und Intensität nicht unterscheidet. Es fehlt also in dem Brauch des Abendmahls und der Taufe alle Mystik. Vielmehr ist er ein Glaubensakt, der die unsichtbare Lebendigkeit des geschichtlichen Erlösers im Glauben als symbolische Handlung sichtbar werden läßt.

Gewiß haben Hellenismus, mittelalterliche Mystik, deutscher Pietismus diese Vergegenwärtigung der geschichtlichen Erlösergestalt immer wieder mit Mystik zugedeckt. Besonders irreführend wurde dabei die Kindertaufe, deren frühe Einführung mehr der Sittenentwicklung als dem Glaubenswesen entsprach. Daher hat die Taufe auch die geschichtliche Präsenz Jesu im Geist des Christenglaubens stark verloren, ist zu einer Sitte geworden, deren moralisierende Deutung nicht mehr dem Ursprung und seiner Kraft Ausdruck gibt. Der Versuch des Baptismus mit der Erwachsenentaufe aber hat nicht die alte Glaubenskraft in der geschichtlichen Kontinuität wieder hochbringen können, sondern nur eine neue und noch dazu ungefällige Sitte ergeben. Wir wagen es, als geschichtsphilosophische Lehre zu sagen: Die geschichtliche Gegenwart Jesu steht im allgemeinen nicht mehr in der Ausübung des Taussakraments. Die Tatsache, daß, wo zwei und drei in seinem Namen zusammen sind, er da ist, ist gewiß bei der Taufe möglich, aber nicht die Regel. Und an dem Symbol des Wassers hat sich im Lauf der Jahrtausende die geschichtliche Kraft Jesu verloren, weil Kirche und Christenheit das heilige Gut schlecht behütet hat. Dazu kommt, daß die Wasserwaschung als Reinigungssymbol weitverbreitetes religionsgeschichtliches Gut ist und

daß Jesus selbst die Taufe nicht geübt hat, sondern nur sie in der allgemeinen religiösen Tradition seiner Zeit hat an sich geschehen lassen. Daß der metaphysische Geschichtswille Jesu nicht persönlichst in der Taufhandlung lebt, trotz Matthäi am letzten ²¹⁰, auf das sich doch auch der Fromme nur mit Unbehagen beruft, mag zu ihrer seelischen Versandung beigetragen haben.

Daß die Taufe der geschichtsphilosophischen Tradition des Stifters des Christenglaubens ermangelt, ist der Christenheit sehr schwer begreiflich. Auch heute noch wehrt sich ein Dogmatiker wie Karl Heim gegen die Einsicht, daß ein Symbol, das Jesus nicht selbst ausgeübt hat, sondern nur, und zwar nach unsicherer geschichtlicher Überlieferung, sich hat gefallen lassen, nicht Sakramentskraft haben kann. Die Taufe ist in ihrem Ideengehalt magisch-antikes Symbol; auch Luthers Klarheit kann ihr diesen Sinn nicht nehmen, ohne daß er ihren Sakramentscharakter aufhebt, nämlich die persönliche Nachwirkung des geschichtlichen Herrn. Wenn daher Heim behauptet, Luther habe für die Taufe „einer neuen reineren Sakramentsauffassung des Protestantismus“ Bahn gebrochen, so ist dies ein traditionalistischer Irrtum, der den historischen Sinn des Sakraments verkennt ²¹¹. Vielmehr ist es Zeit, daß heute die Sakramentsauffassung neu und rein werde.

So erhalte sich die Christengemeinde das, was sie an geschichtlicher Gegenwart im Abendmahl hat. Die Geschichtsmetaphysik dieser heiligen Gedächtnis- und Gegenwartshandlung ist ebenso klar und wirklich wie wundersam-fromm. Keine Priesterzauberei, keine Sakramentsmystik, sondern der schlichte Glaube an den geschichtlichen Erlöser bringt uns in seine geistige Nähe

und damit zu Gott. Luthers Deutung des Abendmahls hat vor der metaphysischen Geschichtserkenntnis recht; sein „Das ist“²¹² auf der Marburger Schloßstischplatte gegen Zwingli besteht. Gewiß, dogmatische Sprache und geschichtsphilosophische Formgebung gestatteten Luther nicht, seine Abendmahlslehre in ihrer geschichtsmetaphysischen Unantastbarkeit zu sichern. Aber wir Nachgeborenen erkennen in unendlicher Dankbarkeit, daß Luther uns die Einsicht und Gewißheit der geschichtlichen Präsenz Jesu im Abendmahl gerettet hat. Sonst wären wir so arm geworden wie in der Taufe; die geschichtliche Kontinuität wäre dünn und abstrakt geworden wie in Zwinglis Erinnerungsmahl. Dann brauchen wir das Mahl nicht mehr, da wir die Erinnerung ja voll im Glauben haben. Um konkrete Sichtbarkeit der geschichtlichen Wirklichkeit und Gegenwart Jesu handelt es sich im Abendmahl. Das haben die ersten Jünger, die Emmausjünger, am Abendmahl gehabt; und der geschichtlich gereifte Christ setzt sich heute an den Tisch des Herrn und nimmt aus seiner Hand die Gnade, als wäre er der, der einst in Jerusalem an des Herrn Seite lag.

Luthers Verdienst um die Erhaltung der geschichtlichen Kontinuität im Abendmahl liegt darin, daß er die Elemente, an denen die Sichtbarkeit hing, festhielt, die Substanzen aber preisgab. Daher gelang es ihm, von der Substanzmystik des Katholizismus loszukommen, dessen Transsubstantiationslehre auf aristotelischer Philosophie aufbaute. Die Elemente aber in ihrer geistigen Wirklichkeitsbedeutung behielt Luther mit sicherem Instinkt bei; er fühlte, daß mit deren Wegfall das Sakrament in der Realisierung des Historischen wegfielen. An der Wiederholung der Geschichte im Essen und Trinken der Elemente hängt

die geistige Wiederkehr, die sichtliche Auferstehung der Dynamik Jesu Christi, seines Namens und seines Kreuzes.

Der Name Jesu und das Kreuz, also geschichtliche Tatsachen, waren die Heiltümer der ersten Christenheit. Taufe und Abendmahl waren die Mysterien, die sie mit der geschichtlichen Fortwirkung des Herrn füllten. Aber das mystische Element und sein Ideengehalt ist anspruchsvoll und drängt auf Vermehrung. Allerhand heilige Handlungen, Handauslegung, Salbung, heiliges Öl, werden hinzugefügt und mit geschichtlicher Begründung gedeckt: ein Zeichen, daß man sich der Macht des Geschichtlichen, der Einsetzung durch Jesus oder durch die Apostel bewußt war. Auf diesem Weg entsteht die Kultusmystik und ihre Geschichte im Christentum. Im 3. Jahrhundert hatten die Christen schon einen Kultus, der mit den schönsten heidnischen Kulte wetteifern konnte²¹³. Und aus dem Bestand der mystischen hellenistischen Kulte entlehnte das Christentum mit Formen, Farben und Formelworten auch die zeitlosen Erlösungsideen, die das Heil durch Gottesdienst und Zeremonie dem Menschen anbieten. Der katholische Glaube hat für diese Vereinigung von Geschichte und Idee im Kultus besonders Hervorragendes geleistet. Aber durch diesen Wandel in die Ideenwelt gezwungen zersplittert und zerteilt sich die Erlösergestalt in der europäischen Geschichtsmetaphysik in mannigfache Richtungen. Sie haben alle ihre geschichtsphilosophische Möglichkeit; aber sie einen sich nicht mehr zu dem Erlöser des Geistes und der Kraft, der im neutestamentlichen Zeitalter lebte.

3. Die Erlösertypen der Christenheit

Geschichtsphilosophie der Religion führt das Nachdenken zu einer sehr wesentlichen, gerade von der Theologie und Religionswissenschaft gern übersehenen Fundamentaltatsache. Wir sind Menschen der Geschichte, wir leben aus Geschichte und sterben in der Geschichte; wollen wir mehr, so können wir es nur haben durch Geschichte. Zugleich sind wir geistige Gegenwartsmomente, die als Gegenwart die Ewigkeit, Einzigkeit, Letztheit denken und beanspruchen. Das geistige Selbstbewußtsein des Einzelnen erwidert das Eine, den Einen, die ihm begegnen. Und wieder ist es der Mensch, nun zeitlos, absolut gedacht, der diesen Glauben trägt. So kommt der Mensch der relativen Geschichte und der Mensch der relativen Ideen-Absolutheit zum Zusammenfall: der Erlöser. Nicht das Heilige, nur der Erlöser ist christliche Religion; denn nur im Menschen der Geschichte kann das Absolute dem geschichtlichen Menschen wirklich werden.

In zwei neueren Theologenarbeiten wird dieser Problematik des Christen als Menschen der Geschichte und als Ewigkeitswertes nachgegangen, in Krueger „Das Verhältnis des historischen und des mystischen Elements in der christlichen Religion“²¹⁴ und in Paulus „Das Christusproblem der Gegenwart“.²¹⁵ Beide Arbeiten zeigen die reife, von Historismus und Krisentheologie sich scheidende Einsicht, daß der christlichen Religion sowohl Geschichte wie Frömmigkeit aufgelegt sei. Das wird bei Krueger dadurch klar, daß er Mystik als unmittelbare Frömmigkeit definiert (S. 52). Denn mit dieser Bestimmung fallen alle Schwierigkeiten, die der Begriff der Mystik bereitet,

weg und man fragt sich nur, warum er denn das Wort „Mystik“ nicht ausschleidet und nur von dem Problem redet, wie unmittelbare Frömmigkeit in der Geschichte wirklich wird. In seiner Betonung des Mystikproblems verrät daher Krueger, daß er bei aller historischen Erkenntnis doch mehr systematisch eingestellt ist und dem Ideenmoment in der Religion das Übergewicht gibt.

Umgekehrt zeigt sich das Verhältnis von Geschichte und Idee bei Paulus. Themastellung und Schulung weist ihn auf starke Betonung der Geschichtsmomente am Christenglauben, die er schließlich in einem corpus mysticum Christi, das zeitlos und wirksam in evangelischer Gemeinde wie katholischem Sakrament lebe, findet. Diese Geschichtsphilosophie des Christuslebens ist bei Paulus auf für die Metaphysik zu schmaler Basis erbaut und muß daher anders gewendet werden.

Das Bild des führenden Menschen in der Geschichte, des Staatsgründers, des Religionsstifters, ist in seiner zeitgenössischen Gegenwart von unsäglichem Reichtum. Es gibt keinen Zeitgenossen, der diese Männer in ihrer Geistesgestalt hätte begreifen können. Vielmehr beweist sich die relative Absolutheit, die metaphysische Kraft in der Person gerade darin, daß nicht die Gegenwart, sondern lange Reihen von Jahrhunderten, die ihnen folgen, ihren Sinn und Wert stückweise erkennen.

Der Reichtum der geschichtlichen Erlösergestalt bricht sich am menschlichen Rationalismus in eine Anzahl von Erlöserideen. Das ist das Gesetz des logischen Unvermögens der Menschheit: sie kann die Totalität des geschichtlichen Geistes nicht begreifen. Und auch um ihn glauben zu können, muß sie

ihn zerteilen. Daher beginnt die Vernunft frühe, womöglich schon zu Lebzeiten des Menschen, mit seiner Umdeutung in Prinzipien. Die typischen Gestalten, die der Erlöser Jesus in der christlichen Geschichte annahm, gehen auf älteste Christenzeiten zurück. In allen lebt die metaphysische Gewalt des geschichtlichen Christus; aber der Grad ihrer Lebendigkeit ist sehr verschieden.

Fünf Typen gibt es vom Christus in seiner vielhundertjährigen Geschichte:

der mystische Gottessohn,
der messianische Menschensohn,
der Erlöser als Substanz in Kultus und Sakrament,
der Mittler als Gemeindesymbol,
der dogmatische Heiland.

Es fragt sich, ob nicht in allen diesen Typen ein Wesentliches vorkommt und versteckt ist:

der historische Herr.

Der mystische Gottessohn

In Jesus Christus den mystischen Gottessohn zu sehen und ihn der Geschichte damit zu entreißen liegt in der Geistesrichtung der Antike. Das wertvollste Denkmal für diesen Gedankengang ist Vergils 4. Ekloge, die im Winter 41/40 v. Chr. gedichtet ist. Der jugendliche Dichter fühlt die Umstellung der Zeiten voraus, sieht den alten Aion abgelaufen, an dessen Stelle ein neuer heraufzieht. Ein Knabe wird geboren als Erlöser. „Jener Knabe wird das Leben der Götter empfangen, im Himmel mit den Seligen und Heroen verkehren und mit der Kraft seines Vaters ein Friedensherrscher über die Welt werden.“²¹⁶ Dieses Gedicht konnte in der nachfol-

genden christlichen Ära nur auf das Kommen Jesu Christi gedeutet werden. Vergil wurde der christliche Dichter vor Christus. Lactantius und Augustin haben geglaubt, daß die Sibylle, auf die Vergil sich beruft, tatsächlich einen Funken historischer Offenbarung gehabt habe. Kaiser Konstantin hat vor dem nicänischen Konzil diese Ekloge in griechischer Sprache verlesen, als Beweis des Geistes und der Kraft des Christentums. In Dantes Göttlicher Komödie ist darum Vergil der Führer zum Heil und darum thront die Cumänische Sibylle an Michelangelos Sixtina-Deckengewölbe. Es sind rund eineinhalb Jahrtausende, in denen der Gottessohn der Antike widerspruchlos mit dem historischen Jesus identifiziert wird. Und die Stärke dieser Idee hat niemals ganz aufgehört zu wirken.

Tatsächlich handelt es sich bei dieser Typik um die Tatsache, daß die Erlösungsidee der Antike über den historischen Erlöser zur Herrschaft kommt. Die Voraussicht Vergils hat, wenn überhaupt, die Geburt eines römischen Kaisers im Auge. In Augustus ist die Weissagung in Erfüllung gegangen. Trotzdem bleibt sie ein ganz erstaunlicher religiöser Akt des antiken Dichters, der sich nur im Zusammenhang mit Jahrhunderte alten Traditionen der Menschheit um das Mittelmeer und im Orient fassen läßt. Wilhelm Weber hat daher die 4. Ekloge in den Zusammenhang orientalischer Religion bis Persien und Indien gestellt und damit ein einwandfreies Material geschafft für die paulinische Idee: „Als die Zeit erfüllet ward.“ Für die Fortsetzung dieses Wortes: „sandte Gott seinen Sohn Jesus“ ist aber kein Beleg zu erbringen und zu erhoffen. Zwar bleibt die seltsame zeitliche Koinzidenz; aber wir dürfen nicht vergessen, daß um die Zeit der Jesusgeburt die Menschheit am

Abschluß ihrer großen Religionsgründungen durch Personen steht. Die Lebendigkeit der Phantasie schaut und erwartet daher allenthalben Erlöser, und sie ist wenig wählerisch in den geweihten Personen, den Göttersöhnen, wenn nur irgend Macht bei ihnen ist. Und Macht war bei dem Kaiser. Insofern nimmt Roms Religion die äußerste Rationalisierung vor, daß sie Ordnung irdischer Geschehnisse mit Sehnsüchten der Seelen gleichsetzte. Der stille Prediger im palästinensischen Kleinvolk aber war der letzte, den der Geist orientalischer Religion und Mystik suchte. Die Geburt des Kindes ist die mythologische Form der antiken Erlösungsidee; sie hat im Grunde gar keine einzelne geschichtliche Person, geschweige denn einen einzigen Menschen im Auge. Sondern sie symbolisiert sich bald hier bald da in mystischer Liturgie oder Dichtung. Dabei ist die Genialität und Frömmigkeit Vergils am meisten geklärt und gereift, um der Idee eine geschichtlich geformte Phantasiegestalt zu geben.

Daß die Geburt des Jesuskindes für die antike Seele wichtigste Verkörperung der Erlösungsidee war, ist bei der Übermacht dieser Religionsphilosophie über das schlichte unbekannte Geschehnis in Nazareth begreiflich.

Und daß die Überlieferung von der wunderbaren Geburt Jesu nicht historisch ist und nicht aus zeitgenössischen Quellen belegt werden kann, wird allmählich auch in den orthodoxen Kreisen anerkannt, die sich einer gewissen Wissenschaftlichkeit und Aufgeklärtheit schmeicheln. Das „Empfangen von dem heiligen Geist“ im 2. Artikel des sogenannten Apostolischen Glaubensbekenntnisses schmeckt viel mehr nach Antike als nach Christentum; denn durchaus antik ist die Vorstellung, daß die Götter mit den Menschenfrauen sich verbinden und aus

solcher Verbindung die Heroen entstehen. Gen. 6 v. 2 und 4 stehen unter dem Einfluß dieser antiken Mythologie, die in der Geschichte Jesu keinen Platz hat. „Die Überlieferung von der Erzeugung Jesu aus heiligem Geist und der Jungfrau Maria begegnet im Neuen Testament nur Matth. 1 und Luk. 1 und spielt weder in den synoptischen Evangelien, noch bei Johannes, noch bei Paulus oder anderen neutestamentlichen Schriftstellern eine Rolle. Das Zeitalter des Neuen Testaments hat für das Wie des Eintritts Jesu in die Menschenwelt, abgesehen von den Kindheitsgeschichten, noch kein Interesse, geschweige denn ein symbolmäßiges gezeigt. Das beginnt aber im 2. Jahrhundert und erlangt hier große Bedeutung.“²¹⁷

Für den geschichtlichen Menschen Jesus war weder Geburt noch Tod entscheidend; wunderbarer zeitlicher Anfang und wunderbares zeitliches Ende gehörten nicht zu seinem Wesen und brauchten in der Zeitlichkeit, in der sie sich faktisch ganz wunderbar und naturnotwendig vollzogen haben, nicht überwunden zu werden. Das Leben Jesu steht unter dem Wort „Wirke solange es Tag ist“. Dem antiken Menschen, besonders dem Griechen, war aber der Lebenstag nie lang genug; darin dachte er viel unweiser als der Sängler des 90. Psalms. Die Geburts geschichten über Jesus verdrängen die Wirklichkeit des geschichtlichen Menschen durch antike Ideen von Götter söhnen²¹⁸.

Nicht anders steht es mit dem Lebensabschluß des Gottes sohns. Der Gott ist unsterblich, er kehrt wieder aus seinem Grabe, er steigt als Phönix aus der Asche. Aber der frühchristliche Glaube hat den Mythos in so glaubhaftem Geschichtsgewand auf Jesus übertragen und gegen jede Einrede

geschützt, daß diese Verwandlung des geschichtlichen Menschen in eine Idee Fundament des christlichen Glaubens geworden ist.

Gegenüber dem historischen Zweifel an der Auferstehung des geschichtlichen Jesus steht das Hohelied der Auferstehung 1. Kor. 15 und das Dogma des Paulus v. 17 „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel, ihr seid noch in euren Sünden“. Diese ganze Darlegung des Paulus ist derart apodiktisch, entspricht schließlich auch derart den allgemein menschlichen Instinkten, daß ihre Erhebung zu schlechthin gültiger Wahrheit begreiflich ist. Seitdem hat sich die Christenheit daran gewöhnt, die Autorität des Paulus über die geschichtliche Wahrscheinlichkeit zu stellen und jede Widerrede mit „ipse dixit“ niederzuschmettern. Als ob Jesus und Paulus identisch wären. Auch heute wieder leiden Theologie und Kirche unter jener kritiklosen und leblosen Paulusnachbeterei. Wahrhaftig, der Auferstehungsrhythmus in 1. Kor. 15 ist so gewaltig, wie sich die Leiber empordrängen zum Licht, in michelangelesker Fülle emporrauschend, in goethescher Innerlichkeit emporjauchzend zum allliebenden Vater, daß wir gerade dann im Vergleich mit italienischer Renaissance und deutscher Klassik merken, wie es sich um Auferstehungsidealismus allgemein-europäischer Art handelt. Paulus hat die wunderbare Fülle der Auferstehungshoffnungen und Lebensgewisheiten konzentriert auf den Einzigen und ihm damit den Kranz irdischer Unsterblichkeit gewunden, dessen der Jesus der Geschichte nicht bedurfte. Er hatte an der Dornenkrone genug. Aber Paulus mußte den schöpferischen Menschen der Geschichte umdeuten zum unsterblichen Gott: so verlangte es der Mythos in Palästina und Ägypten, in Syrien und Phönizien. Spekula-

lationen über den Armenischen, sein Sterben und Auferstehen, schmelzen zusammen mit jüdischen Messiasgedanken und hellenistischen Phantasien vom auferstehenden Gotttheiland²¹⁹. Auch die Vorstellung, daß nach drei Tagen Christus auferstanden sei, ist keine geschichtliche Erinnerung. Vielmehr ist in der persischen Eschatologie der Volksglaube festgelegt, daß die Seele drei Tage lang bei dem Leib bleibt, weswegen man ja auch heute noch die Leiche im christlichen Europa dreimal 24 Stunden über der Erde läßt. Auch die Auffindung des Osiris fällt auf den dritten Tag²²⁰. So strömen schon bei Paulus eine wunderliche Fülle von ihm unbewußten antiken Vorstellungen zusammen und gestalten das Jesusbild völlig geschichts- und wirklichkeitsfremd. Der Auferstehungshunger jener mystisch und gnostisch revolutionären Zeiten hat den Christenglauben überfallen und ist ihm anhaften geblieben. Und gerade die Aufklärer sind die schlimmsten Jenseitsegoisten und Jenseitsmaterialisten: Christian Science, Rudolf Steiner.

Dafür ist der große Apostel nicht verantwortlich. Er war der Sohn und der Führer seiner Zeit und führte die neue Religion ins sichere Fahrwasser einer mit dem Zeitgeist harmonisch geeinten Lehre. Der Fehler der Theologen ist es, daß sie diese Lehre über Jesus mit dem Leben Jesu selbst verwechselten. Und eine Fülle von persönlichen Eigentümlichkeiten, Kenntnissen, Sensibilitäten des Diasporajuden Paulus sind dadurch in den Christenglauben eingegangen²²¹. Von dem geschichtlichen Religionsgründer lassen wir uns das gern gefallen, nicht aber von seinem Apostel. Wir müssen unbedingt hinter die erste geschichtlich-individuelle Ausprägung unseres Glaubens zum Evangelium selbst und seinem Ränder. Und diese be-

dürfen der Auferstehung nicht; denn sie sind niemals tot gewesen²²².

Der Antike war die Auferstehung ein unentbehrliches Moment ihrer Erlösungshoffnung. Plutarch berichtet (um 100 n. Chr.) aus Ägypten: „Am 19. Athyr (= 31. Oktober) steigen sie des Nachts zum Meer hinab. Die Bekleider und Priester tragen den heiligen Korb, worin sich das goldene Gefäß befindet. Sie nehmen von dem Trinkwasser und gießen hinein, und ein Geschrei der Anwesenden entsteht, Osiris sei gefunden. Dann vermischen sie fruchtbare Erde mit diesem Wasser, tun Gewürze und Spezereien vom Kostbarsten hinzu und formen daraus ein mondförmiges Bildchen, das sie anfleiden und schmücken.“²²³ Deutlich sieht man den vegetabilischen Sinn der Auferstehungsidee in der Vermischung von Erde und Wasser, den Elementen neuer Fruchtbarkeit, neuen Lebens.

Minucius Felix hat im 3. Jahrhundert nach Chr. schon den Spott des christlichen Apologeten für solche Aufzüge: „Gemeinsam mit ihrem Hundskopf (dem Anubis) und dem kahlgeschorenen Priester trauert, klagt und sucht Isis den verlorenen Sohn, und die armen Isisverehrer schlagen sich die Brust und ahmen den Schmerz der unglücklichen Mutter nach. Bald nachdem wird der Kleine gefunden; da freut sich Isis, die Priester jauchzen und der Hundskopf wird als Finder gefeiert. Das wiederholt sich Jahr für Jahr, und trotzdem hören sie nicht auf, zu verlieren, was sie finden, und zu finden, was sie verlieren.“²²⁴ Das ist kritisch sehr fein beobachtet; nur fehlt die Selbsterkenntnis, daß die christliche Erlösungstheorie sich von diesem antiken Vorbild sehr stark abhängig gemacht hat.

Zwischen Karfreitag und Ostern hat die katholische Kirche noch heute Gebräuche, die den antiken Sinn von Vergehen und Neuwerden wiedergeben. Trauer und Freude sind von dem historischen Menschen auf eine metaphysische Idee übertragen worden. Denn die antike Auferstehungsidee hat an dem historischen Leben Jesu keine Stätte.

Geburt und Auferstehung sind also symbolische Mythen der Antike, die der geschichtlichen Person des christlichen Erlösers aufgelegt worden sind. Daß gerade diese beiden Ideen sich in der christlichen Religion sehr stark verfestigt haben und noch heute zum Wesen des Glaubens gehören, beweist, wie neu und schwer die historisch begründete Frömmigkeit war, die an Jesus sich heftet. Denn auch seine geschichtliche Lebensgestalt konnte dem antiken Ideenansturm nicht standhalten. Dazu war sein Menschenleben zu schlicht und kurz, um nicht von tausendjähriger Ideenfülle der Antike überwältigt zu werden. Jesus wurde zum Gott, der sich des irdischen Leibes wie eines Gewandes bediente. Sein Leib, der am Kreuz litt, war ein Scheinleib. Durch solche Vorstellung wurde die Auferstehung überflüssig. Daher lenkte die orientalische Phantasie um in die Zweinaturenlehre. Die substantielle Zusammenfassung von Gott und Mensch wird in einer geradezu raffinierten metaphysischen Spekulation vervollkommenet. Aber das Menschliche wird als das Historische langsam und konsequent ausgeschieden. Der Orient endet bei dem heiligen Bild, das nicht mehr Symbol des Geschichtlichen, sondern Präsenz des Gottes ist. Und der Okzident sieht den Gottesgeist sündlos durch die Immaculata hindurchgehen und stellt neben den Gott Jesus die Göttin Maria, beide Ideen in Legendengestalt. Murillos Adorationsbilder sind die stärkste

Gestaltung der beiden christlichen katholischen Götterideen. Es gehörten spanischer Agnostizismus und Glaubensmystik dazu, auch in der Menschenform nur Gottesidee zu gestalten.

Jesus, der erlösende Gott, ist in dem Vorstellungsbereich der Christenheit nicht verschwunden. Katharina von Siena, die heilige Teresa, Mme. de la Motte-Guyon haben sich mit dieser Idee verlobt, vermählt. Auch in Zinzendorfs Phantasie und im Pietismus spielt diese Vorstellung eine große Rolle. Es ist falsch, ihr fleischliche Bedeutung nachzusagen (Pfister). Denn das Interesse dieser Frömmigkeit haftet an dem Gott in Menschenform, nicht, wie der Psychoanalytiker meint, an der historisch-physischen Menschlichkeit. Die Geschichte ist Schein, der Gedanke ist Sein: diese antike Vorstellung der Vergottung Jesu siegt in dem Erlösertypus. Daß ihm religiöses Leben noch heute innewohnt, sieht man an dem Jnder Gadhu Sundar Singh und seinem Supranaturalismus und Suprahistorismus. Wenn der evangelische Theologieprofessor Heiler ihm auf diesem Weg folgt, so sind es bei ihm katholische Nachwirkungen.

Der messianische Menschensohn

Der messianische Menschensohn hat in der Geschichte christlicher Frömmigkeit eine ganz andere Entwicklung als der mystische Gott Jesus der Antike. Zwar liegt die Menschensohn-Vorstellung durchaus im Ideengemenge der Antike und steht im Konnex mit der Gottheitsidee. Trotzdem beweist ihre Eigenentwicklung, daß sie besonderen Sinn hat. Zwei wichtige Momente leben in ihr: das Moralische und das Autoritative. Und diese beiden Momente vereinigen sich zu der Idee vom guten

König der Endzeit. Vergils 4. Ekloge steht also dieser Ideenkette nicht fern: der nüchterne Römer eint sich mit dem moralisierenden Israeliten und seinem Nationalismus.

Diese Menschensohn-Idee wird nun durch den geschichtlichen Geist und Willen Jesu in andere Form gebracht. Denn es ist kein Zweifel, daß der geschichtliche Mensch diese Idee auf sich anwandte. Er erhob sie über allen Nationalcharakter und verzersichtigte die Idee der Herrschaft zum Reich Gottes. Die Gottkönigsvorstellung Israels mit der ihr gebührenden Ehrfurcht wird so streng gewahrt, daß auch das Schwören bei der Ehre Gottes verboten ist. Zugleich wird aber mit der Bezeichnung Gott-Vater das Reich aus der Ferne in persönliche und geschichtliche Nähe gerückt. Und Jesus selbst gibt sich eine Stellung in dem Gottesreich, das nahe und fern, in uns und um uns, Gegenwart und Zukunft ist. Das Gute und Vollkommene löst sich von irdischer Menschlichkeit und wird Ausdruck rein geistiger Kraft. Der Menschensohngedanke ist zu voller geschichtlicher Macht gekommen in dem Wort des johanneischen Christus „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“. Dieser Gedanke drückt die geschichtliche Wirklichkeit der Herrschaft des Menschensohns aus, aber in einer anderen als der materiellen Ordnung der Dinge. Es scheint, als ob die Parallele zu dem Kaiser-Gott der Antike hier ausdrücklich abgelehnt werden sollte. Der Römer Pilatus fragt ja, ob er sich als Augustus fühle. „Also bist Du ein König?“ Antwortet Jesus „Du sagst es, daß ich ein König bin. Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit zeuge.“²²⁵

Die geschichtliche Tat Jesu wirkt auf diese Neubestimmung des Menschensohns als Herrschers im Reich der Wahrheit und

Güte deutlich nach. Es sind Ideen, die Jesus selbst in geschichtliche Wirklichkeit umgesetzt hatte, deren religiös-sittliche Bedeutung nun in ein neues Prinzip, in ein System übergeht. Der Herrscher ist jenseitig, aber die Herrschermacht soll diesseitig sein. Es ist das Verdienst Marcions und seiner Evangeliumsauffassung, diese Trennung vermeiden zu wollen. Jesus sollte als lebendige Macht herrschen auf Erden und im Himmel. Und alle Schwärmer sind diesem Menschensohngedanken treu geblieben.

Aber die Kirche war praktischer. Sie ließ dem Menschensohn in der apostolischen Sukzession leibhaftige Nachfolger erwachsen und setzte sie auf St. Peters Thron als Statthalter Jesu Christi. Der Gedanke, solche vicarii Christi vel Dei einzusetzen, ist von einer ganz verblüffenden Einfachheit und zeigt, wie trefflich man das Vorbild römischer Kaiser-Erbfolge auf die Herrschaft Jesu Christi auf Erden zu übertragen wußte. Die Kirche, die auf diese politische Weise den Menschensohn in Geschichte und Gegenwart festhielt, heißt im Vollsinn des Imperialismus römisch! „Die Ideen der apostolischen Sukzession und des Vikariats gehören zu den leitenden Ideen des Katholizismus, sie gehören zu den wichtigen Grundlagen seiner Eigenart als Kirche. — Beide Ideen sind aus einer Wurzel entsprungen. Entweder soll die persönliche Bedeutung, die der Stifter für die von ihm gestiftete Gemeinschaft hat, über seinen Tod hinaus sicher gestellt werden, oder es soll ein heiliges Depositum, welches er hinterlegt hat, geschützt und von Generation zu Generation unverfälscht überliefert werden.“²²⁶

Auch Harnack sieht deutlich, wie die geschichtliche Wirklichkeit der Herrschaft Jesu in ein religionspolitisches Ideen-

system übertragen wird. Es ist ein Erbe von Macht da: wer soll es haben? Der Priester, die Kirche! So antwortet die Antike. Die Reformation antwortet anders. Sie sieht kein Erbe. Denn der Vater hat nur dem Sohn Macht gegeben für diese Zeit. Und der Sohn herrscht allein, braucht keinen Statthalter.

Daß freilich die protestantische Welt diese geschichtliche Wahrheit nicht festhalten konnte, erweist die Geschichte ihrer Kirchensysteme, die, wo sie konnten, sich als geistliche Machtordnungen aufrichteten. Dadurch ist die fromme Gewalt der Gottesherrschaft auf Erden durch die Erlöserkraft Jesu Christi in der Geschichte immer wieder bedroht. Aber es ist deutlich, daß der Erlöser als messianischer Menschensohn und König über die Menschen an Gottes statt seine religiöse Wirklichkeit nicht eingebüßt hat.

Der Erlöser als Heilssubstanz

Harnack sagt, daß die katholische Kirche den Erlöser als ein heiliges Depositum zu bewahren suche. Diese Vorstellung hat zu der sakramentalen Deutung des Erlösers geführt. Denn einfachem Denken erscheint die Überlieferung in substantieller Form als die sicherste. Und das Abendmahl bot sich als Sakrament an, als ob Jesus selbst seine Weiterwirkung in Substanzen gewollt und geglaubt hätte.

Das Tridentinum behauptet in seiner 25. Sitzung, daß solche Materienverehrung „seit den ältesten Zeiten der christlichen Religion“ bestanden habe. Das ist keineswegs richtig. Vielmehr legte älteste Christenheit den Hauptwert auf ethisch-soziales Handeln, nicht auf Kultus und Sakrament. Die Agape, das Liebesmahl der Urchristenheit, war sicher nicht Genuß magischer

Substanzen des Leibes Jesu. Vielmehr haben sich später allgemein-religiöse Gebräuche der hellenistisch-vorderasiatischen Religionen in Kultus und Gedanken der Christen eingeschlichen. Dabei war die Vorstellung vom mystischen Genuß des Opfers durch Essen und Trinken sehr stark; sie hatte populären Sinn aber nur dann, wenn Substanz des Opfers, also von Tier- oder Pflanzenopfer gegessen und getrunken wurde.

Vorstellungen vom materiellen Dasein des Erlösers wurden in der alten Christenheit besonders gepflegt durch die Verehrung der Märtyrer. In Smyrna entsteht um 150 n. Chr. der erste Streit um eine Märtyrerleiche, die des Polykarp, die die christliche Gemeinde für sich als heilig beansprucht. Wenn Cyprian 250 n. Chr. die Gemeinde von Karthago daran erinnert, die Todestage der Märtyrer an ihren Gräbern zu feiern, so hält sich diese Auffassung in geistlichen Grenzen. Aber inzwischen hatte die leibliche Wunderbedeutung von Märtyrerreliquien einen bedeutenden Umfang angenommen. Nicht nur Überreste von Leibern, sondern auch Dinge, die zu Christus, den Aposteln, den Märtyrern in irgendeiner Beziehung gestanden haben, werden für heilig und wundertätig gehalten. Im Zeitalter Konstantins überflutet diese Woge antiker magischer Religionsvorstellung den Christenglauben. Zu Konstantins Zeit sind daher auch die wertvollsten Funde, die der Überreste Christi, erfolgt.

Ein neuer Auftrieb zu orientalischer Wunderbetrachtung in der Christenheit erfolgte durch die Kreuzzüge, durch die angebliche Überreste christlicher Heroen in Masse nach Europa kamen. Und es ist bezeichnend, daß sich erst in diesen Jahrhunderten die magische Substanzauffassung des Abendmahls durchsetzt und die Messe als wesentlich kultisch-demonstrativer Akt legi-

finiiert wird. Der Erlöser ist im Abendmahl anwesend, aber nicht nur geistig für den Gläubigen, sondern als Fleisch und Blut in den Gestalten (species) von Brot und Wein, die als Schein anzusehen sind, um Ekel zu unterdrücken. Vere, realiter und substantialiter sind also Fleisch und Blut vorhanden, sobald der Priester die Einsetzungsworte spricht.

In dieser Form hat sich die katholische Kirche einen Mysterienkult aus der Antike gerettet und dabei im Lauf der Entwicklung lieber die geistige Deutung der Materie abgewiesen als gewagt, den mystischen Realismus in der Stabilität und Integrität des liturgischen Handelns zu stören²²⁷. Origenes hat noch „das Wort ward Fleisch“ im Brot gesehen und als geistige Nahrung aufgefaßt. Aber offenbar hat eine ganz massive magische Abendmahlspraxis solche Vergeistigung nicht geduldet. Gregor von Nyssa sieht in der Verwandlung des geheiligten Brotes in den Leib Christi die Fortsetzung der Menschwerdung Jesu und nimmt das Weiterleben des Erlösers ganz substantiell magisch. „Diese Theorie ist verantwortlich für das Heidentum unter christlicher Etikette. Sie erklärt es, warum alle hellere Wissenschaft aufhören mußte.“²²⁸ Gregor, der Schüler des Origenes, hat zwar Transformation der Elemente gelehrt, so daß also nur die Gestalt (forma)²²⁹, nicht die Materie sich änderte. Die materielle Umgestaltung aber spricht Chrysostomos aus: „Den von den Nägeln durchbohrten Leib hat er uns gegeben, daß wir ihn mit den Händen halten und essen, zum Beweis seiner Liebe; denn die, welche wir sehr lieben, pflegen wir oft zu beißen.“²²⁸

Diese kultische Inkarnationshandlung hat das antike Morgenland in ganz krasser Realistik beibehalten; das Abendland aber

milderte den Schein, wobei es die Realität des Magisch-Kultischen nicht weniger energisch betonte. Die blutenden Hostien des Mittelalters hat Raffael noch in seiner „Messe von Bolsena“ festgehalten, und die Entziehung des Kelchs, die immer seltener Darbietung der Hostie, die Entwicklung der Messe zu einem kultischen Opferakt, bei dem fremdreligiöse Reinigungsgebräuche für Priester und Altar immer mehr die Teilnahme der Gemeinde verdrängen und sie auf den Zuschauer-genuß beschränken, kennzeichnen die unchristliche, geschichtslose Kultusmystik. Die Präsenz des Erlösers im Opferkultus wird aber dadurch, so weit überhaupt möglich, erreicht. Im Tabernakel des Altars, über dem das Lebenszeichen des ewigen Lichts glüht, ruht ein Stück des Leibes Christi, vor dem sich anbetend zu beugen die Gemeinschaft mit dem Erlöser bedeutet. Ob der Christ sich vor dem Altar neigt, ob er den Kelch erhoben in der Hand des Priesters schaut, ob er die Hostie auf den Lippen hat: die demonstrative Wirklichkeit der Substanzen Jesu Christi ist wesentlich, heilbringend immer vorhanden.

Die Kultusmystik hat aber nicht nur bei den Katholiken die substantielle Gegenwart Jesu festgehalten. Vielmehr kommt auch in christlicher Sektenfrömmigkeit, vor allem hochkirchlicher Gottesdienstauffassung der Gedanke zum Vortrag, daß bestimmte kultische Handlung unbedingt gewisse substantielle Umgestaltung oder Sichtbarmachung oder Wirkung hervorrufe. Sogar solche aufklärerische Rationalisten wie Steiner und Kittelmeyer sind ergriffen von der Weihehandlung, die die Sonnenkräfte Jesu oder die kosmische Gestalt Jesu zur irdisch-wirksamen Gegenwart mache. Es sind recht kühne Spekulationen, die sich da an die Macht des Kultus anschließen und auf

die Macht des Geschichtlichen verzichten. Auch die Widerlegung solchen Glaubens ist unmöglich; denn die Jahrtausende alten Kräfte von Kultus und Liturgie leben in der heiligen Geste und Handlung: wahrhaftig auch Erlösungskräfte! Aber daß die Erlöserkraft Jesu Christi, wie sie das Evangelium gibt, in der kultischen Substantiierung ihren höchsten Sinn fände, ist schwerlich zu erweisen. Es handelt sich vielmehr um die Aufnahme der allgemeinreligiösen Kultusmagie und ihrer Traditionen in christliche Gebräuche. Daß sich dazu das Abendmahl allein eignete, ist klar. Aber der tiefsinnige geistige Vergleich, den Jesus zwischen seinem Tod und einem Opfer vollzog, gibt nicht das Recht, solchen Vergleich in die niedere Sphäre der Kultusmystik zu ziehen, sondern fordert auf, ihn in den geschichtlichen Lebensprozeß zu deuten.

Der Mittler als Gemeindefymbol

Daher war die originale christliche Gedankenentwicklung trotz aller Überflutung durch die antike Religionswelt auf den Gewinn von geistiger Erlöserkraft gerichtet. Der antike Gedanke „Individuum est ineffabile“ gewann in dieser Religion seine besondere Bedeutung, wenn Jesus gesagt hat, daß er bei den Seinen bleiben werde. Nur zwei oder drei seien nötig: immerhin Gemeinschaft. Mit diesem Glauben konstituiert sich das Christentum sehr eigenartig: ihm ist die Gemeinde die Stätte der Erlösung, zu der der Erlöser kommt. Gewiß, er kann auch zu jedem Einzelnen kommen; aber der Gemeinde hat er sein Kommen ausdrücklich zugesichert.

Diese Gemeinde war ursprünglich nicht Kultusgemeinde, sie war auch nicht Glaubensgemeinde. Sondern Lebensgemeinde

bildeten die ersten Christen; und daher lebte Jesus mit und unter ihnen²³⁰. Als diese Lebensgemeinde sich im Lauf des 2. Jahrhunderts lockerte, mußten Glaube und Kultus die Garantie für den Erlöser übernehmen. Zunächst aber will die Gemeinde mit ihrem Herrn zusammen leben.

Der Johannesevangelist hat für diese Lebendigkeit des Erlösers ein Gemeinschaftssymbol von besonderer Kraft geprägt: der Hirte und seine Herde. Das Bild ist in der antiken Fremdreligion auch sonst bekannt: Poimandres^{230a}. Jesus hat es im Gleichnis verwendet. In der johanneischen Literatur wird das Gleichnis zum Symbol für die Fürsorge des Erlösers. Die Hilflosigkeit der führerlosen Tiere und die Treue des Hirten. Das Bild geht deutlich über in die Betonung der Liebeskraft: Liebe des Hirten, Anhänglichkeit der Herde, die auf seine Wiederkunft wartet. Das Bild wird radikaler, aber nicht tiefer durch den Vergleich von Weinstock und Reben, von Haupt und Gliedern. Denn in diesen Organismusvergleichen ist die Existenzunmöglichkeit der Gemeinde ohne ihr Haupt in das Physische übernommen. Das Gute-Hirtengleichnis aber hat die schöne Wirklichkeit menschlicher Gemeinschafts- und Abhängigkeitsgefühle, die als Kräfte grenzenlosen Vertrauens auf das Übersinnliche, auf den Erlöser sich bewährt haben.

Dieser Bezug zwischen zwei Lebensgrößen, dem Erlöser und der Gemeinde, läßt nun auch eine bedeutsame Umlagerung der Akzente zu. Sammelt der Erlöser die Gemeinde oder sammelt sich die Gemeinde um den Erlöser? Beide Deutungen bestehen zu Recht, ja sogar zusammen. Denn das Festhalten der Jüngerschar an seinem Leben auch nach seinem Tode ist ja das Rätsel für die Geschichtsmetaphysik. Doch auch die Sammlung durch

Jesu Geist zugegeben, bleibt noch viel Leistung und Leben der Gemeinde: Petrus, Paulus, Johannes. Kurz, zu den Kräften der Abhängigkeit treten starke komplementäre Kräfte der Freiheit. Und die Liebe wird zu der Brücke, die Diesseits und Jenseits in der Geschichte dieser Religion verbindet.

Es ist bezeichnend, daß der Pietismus am ehesten diese immanenten Kräfte der christlichen Liebesgemeinde erkannt hat. Er war sich dabei allerdings nicht klar, daß er seine aktivistischen Regungen auch auf den Erlöser selbst erstreckte. „Umfassende Glaubensgemeinschaft aller, die den Herrn Jesus lieb haben“ sagt ein sinniger und historisch geschulter Christ dieser Art heute²³¹. Er ahnt dabei schwerlich, daß ihm der Herr Jesus als Gemeindesymbol wirklich geworden ist. Darin liegt für uns gewiß nichts Irreales; denn diese Tatsache entspricht dem Jesuswort und der geschichtlichen Wirklichkeit. Aber dem Pietisten mag es schmerzlich sein, daß dieser Erlösertypus aus der geschichtlichen Individualität dann doch in die Selbstdarstellung der Gemeindefeele übergeht.

Es ist wichtig, daß die gleiche Erlöservorstellung, nur in anderer dogmatischer Sprache, von Albrecht Ritschl und den Seinen vertreten worden ist. Was so von Pietismus und Ritschl geglaubt wurde, ist gewiß nicht abwegig, aber vielleicht einseitig. Wenn die Kraft des Erlösers nur in der geschichtlichen Gemeinde zum Leben kommt, so eben doch nicht in der Individualgestalt. Vielmehr ist der Erlöser als Mittler zu einem Sozialtypus geworden, der in einer neuen und eigenartigen Weise Gemeinde und Kirche bestimmt. Die Vorstellung von diesem Erlöser, die die Gemeinde in sich hat, ist aber als Kontakt zwischen Gemeinde und Individuum notwendig eine andere,

als die der Einzelchrist im Verhältnis zu seinem Erlöser hat. Das Gleichnis vom Hirten und den Schafen behält sein Recht, aber läßt uns erkennen, daß der Bezug der Gesamtherde zum Hirten sowohl seelisch wie auch geschichtspsychologisch ein anderer ist als der des verlorenen Einzeltiers, das der Hirt aus dem Tode rettet.

Gerade diese Unterscheidung läßt uns erst erkennen, welch hoher und uralter Erlöserwert in der Zusammengehörigkeit von geschichtlichem Führer und Gemeinde entdeckt ist. Es scheint, als ob das antike und römische Christentum nicht in der Lage gewesen wäre, die religiöse Kraft dieses Erlösertyps zu erkennen. Lebendig ist sie im germanischen Christentum, als dessen Ausdruck der „Heliand“ gilt. Um den Herzog Jesus sammeln sich die deutschen Mannen als ein geschlossener Bund der Treue bis in den Tod. Das deutsche Lebensgefühl als Gemeinschaft setzt sich selbst den Erlöser der Vergangenheit zum Führer seines eigenen Gemeinschafts- und Volksgeschicks. Daß dem so ist, beweisen Luther und die Seinen. Ein intensives und die Breite eines Volks umfassendes Gemeinschaftsgefühl läßt sich von seinem Propheten Luther auf die Erlösergestalt und Erlösungstat Jesu Christi zentrieren. Spontane Koinzidenz von deutschem Gemeinbewußtsein mit der fernen Geschichtsgestalt überragender, übermenschlicher Liebe gründet die seelische Neuform deutschen evangelischen Christentums. Über der Verehrung zu dem gewaltigen Luther, wie sie Holl ausführt, wird vergessen, daß Luthers Tat eine Synthese war, die ohne die Vorsehung in der Geschichtsmetaphysik oder ohne das Gesetz der Kontingenz unmöglich ist. Diese Kontingenz bestand im Zusammenfall deutscher Gemeinschaftsidee und geschichtlicher Erlöserpersönlichkeit,

wobei sich in Luthers Seelengröße beide Momente unlöslich binden.

Der Gedanke des Erlösers als Ausdruck der Volksgemeinschaft ist seitdem niemals wieder stark geworden. Daran hinderte vor allem die irrthümliche Gründung einer Kirche. Nicht nur der deutsche Pietismus, sondern auch die deutsche Klassik haben von dem Irrweg der evangelischen Kirche abzulenken versucht. Der deutsche Idealismus wollte den Zusammenschluß des gesamten deutschen Volksgeistes in einem geistigen Befreiungsgeschehnis. Weil ihm die damalige Kirche die Tat des Erlösers nicht zu vergegenwärtigen wußte, suchte er Befreiung in Logik, Ethik und Ästhetik, in Kunst und Wissenschaft und schuf Gemeinschaftsgefühle um Ideen, die überaus mächtige Konkurrenten für die Kirchenreligion geworden sind. Schließlich drängte die deutsche Landesnot und Befreiung von 1806–1813 auch diese Theorien zurück und schuf praktisch-ethische Werte und Ideale, die allen kirchlichen Anschluß beiseite schoben. Neben dem ethisch-nationalen Idealismus aber sammeln sich um Lessing, Herder, Novalis, Schleiermacher deutsche Gemeinschaftskräfte auf die Geschichte des evangelischen Christentums. Nicht bedeutungslos ist, daß in allen diesen Männern das deutsche vaterländische Gemeingefühl sehr mächtig ist und dazu die Ergriffenheit von der Geschichtsgestalt des Erlösers. Die eingeschlagene Linie zur deutschen christlichen Volksgemeinschaft war richtig, reformatorisch, wenn nicht zum zweitenmal die schicksalhafte Fehlerquelle des Katholizismus aufgebrochen wäre. Die Romantik ließ den Kontakt mit dem geschichtlichen Erlöser fahren, wurde katholisch, mittelalterlich, klerikal.

Ulbrecht Ritschl und Wilhelm Herrmann stellen in der

2. Hälfte des 19. Jahrhunderts die Reste deutscher reformatorischer Glaubenskräfte dar. Ihr Werk wurde verdorben durch katholisierende Orthodogie und irreligiöse Ideologie. Denn jetzt kam man auf den geschichtsphilosophisch falschen Gedanken, Jesus sei nur ein Gemeindesymbol, ohne historisch-metaphysische Bedeutung; er sei die Reflexion der Christenheit durch die Jahrhunderte, eine Idee, die die Gemeinde infolge einer vielleicht historischen Gestalt erzeugt habe. Aber an dem längst verschollenen Menschen der Geschichte liege nichts, alles an der Gemeinidee der Erlösung. Damit war man beim Positivismus angelangt: Auguste Comtes Sozialkirche für Frankreich ist kongruent der Kirche Roms. Und der Segen des deutschen Christenglaubens, seiner Geschichtsmetaphysik von Person und Gemeinschaft, die Hegel und Schelling einst jeder in seiner Weise tief und richtig gedacht hatten, wurde verschleudert in dem geistigen Zusammenbruch des Deutschen nach dem Weltkrieg.

Der Blick des Geschichtsphilosophen darf nicht weiter schweifen; aber er stellt mit staunender Sicherheit fest: Jesus Christus, der Mensch der Geschichte, ist der Erlöser für die deutsche Volksgemeinschaft. Das läßt sich nur erleben, nicht erlehren.

Der dogmatische Heiland

Die Christenheit in ihrer Herkunft aus philosophischer Antike hat ihren Heiland erlehren, durch Lehre festhalten und sichern wollen. Der Erlöser des Bekenntnisses und des Dogmas, des Mundes und Kopfes war ihr Liebling; denn sie wollte einen klaren Begriff davon haben, wie der Erlöser in Menschengestalt das Heil den Menschen verschaffen kann. Zu diesem Zweck schuf

sie den Begriff des geschichtlichen Menschen Jesus unter Anlehnung an antike Vorstellungen von Zwischengöttern, Heroen, Engeln, Mittlern zur Vorstellung eines Doppelwesens mit zwei Naturen um. Vollkommene göttliche Natur und ausgeprägte menschliche Natur sind in der einen Person Christi vereinigt.

Jahrhunderte lange Tradition und scharfsinnige dogmatische Spekulation haben diese seltsame, aus antikem Rationalismus und christlicher Frömmigkeit gemischte Vorstellung von der Person des Erlösers derart gewohnheitsmäßig gemacht, daß die orientalische Absurdität der Gottmenschgestalt in Europa nicht mehr auffiel. Tatsächlich haben griechischer und römischer Katholizismus dieses Dogma der zwei Naturen des Erlösers angenommen, was bei ihrer orientalischen Abhängigkeit nicht verwunderlich erscheint. Auffallend aber ist, daß die Reformation mit der Symbolik des antiken Orients nicht brechen konnte und das katholische Dogma ohne wesentliche Änderung in den neuen Kirchenglauben übernahm. Auch heute noch ist für die evangelischen Kirchen die Zweinaturenlehre die orthodoxe Vorstellungsweise vom Erlöser, die weder der Eigenart deutschen Denkens noch der europäischen Geschichtserkenntnis genüge tut. Weil die Kirchen der Reformation dieses römisch-antike Gedankengut im Zentrum ihres neuen Glaubens behielten, ist es ihnen auch bis heute nicht gelungen, eine sinnvolle abendländische Vorstellung vom Heiland zu entwickeln, die dann die klare und endgültige Scheidung von der katholischen Mentalität bedeuten würde. Erst die evangelische Theologie neuester Zeit hat die Unvereinbarkeit evangelischen Glaubens mit einer antiken rationalistischen Metaphysik klargelegt, ohne daß bisher Gemeinde und Kirche sich zu neuer dogmatischer Formulierung bekennen

könnten. Daher kommt die Erschütterung des Erlöserglaubens in unserer Zeit, die in Christus entweder den antiken Gott sieht oder ihn in die Stellung eines Heilverkünders unter vielen abdrängt.

Sicherheit über die Entstehung der Lehre vom Erlöser gibt es noch nicht, wird es wohl auch kaum geben, weil die Gründe dieser Lehre sich in einer Zeit verlieren, wo man an dem Dogma von Jesus noch kein Interesse hatte. Die ersten eineinhalb Jahrhunderte lebten in und mit dem Herrn, und machten sich ziemlich phantasievoll und ungehemmt die ihnen geeigneten Vorstellungen: Auferstehungswunder, Logos, Wiederkunft, Kenosis (Phil. 2, 7), antiker Gottessohn. Ein bunter Reichtum lebendiger Gedanken zeigt die Ergriffenheit aller von dem Einzigen. Aus diesem Gemisch entwickeln sich zwei Typengedanken: nach adoptianischer Auffassung ist Jesus ein von Gott erwählter und mit Gottes Geist erfüllter Mensch; nach pneumatischer Auffassung ist er ein himmlisches Geistwesen, das vorübergehend Menschengestalt annahm. Beide Lehrtypen ließen sich auf das Neue Testament zurückführen und hatten lebendigen Sinn. Jener Zeit kam es noch mehr auf die Wirkung des Erlösers, als auf seine Natur an.

Je mehr unter dem Einfluß griechischer Philosophie sich eine christliche Theologie entwickelt, desto wichtiger wird die Frage nach der Natur des Erlösers. Die ethisch-religiösen Gedanken treten zurück; Erlösung bedeutet Veränderung der Natur, der Substanz. Diese ist zuerst an Christus vorgegangen, und durch physische Variation ist er Erlöser. So prägt Tertullian die Vorstellung von den zwei Substanzen, die physisch in Jesus verbunden seien; jede Substanz behält ihre menschlichen oder

göttlichen Qualitäten und handelt nach ihrem Gesetz. Die göttliche Substanz tut Wunder, die menschliche leidet und stirbt. Vorstellungen der aristotelischen Naturphilosophie und der Stoa werden hier aufgenommen und auf die Religion übertragen, ohne Rücksicht, ob sie passen. Damit war die Entfremdung des Dogmas von aller physischen und psychischen Wirklichkeit gegeben.

Die Lehre vom Erlöser entwickelte sich daher immer stärker in Richtung der Aufopferung der menschlichen Person und des historischen Jesus. Man setzte sich für die Einheit Gottes mit Christus ein und ließ die menschliche der beiden Naturen zurücktreten. Im arianischen Streit kommt die Meinung zum Sieg, daß Christus nicht zwei Naturen habe, sondern der eine fleischgewordene Logos sei. Über die Mischung, die der Geist mit dem Leib eingeht, entspinnt sich eine immer verfeinertere Auseinandersetzung. Der Osten entwickelt die besseren dialektischen Formeln, der Westen bleibt näher an positiver Anschauung. Schließlich siegt aber die Formelmystik des Orients in der Anerkennung der Vergottung. Sie entsprach der orientalischen Frömmigkeit, die für das Mysterium der Menschwerdung und der Transsubstantiation in Lehre und Kultus sich einsetzte; sie verzichtete daher leicht auf alles Menschliche an Christus. Dieses Ende wurde im Osten auf dem Konzil von Konstantinopel 553 erreicht. Wo aber wie im Westen die Sehnsucht nach Sündenbefreiung lebendig war, da hing man an Jesu Leiden und Sterben, an seinem Mittlertum, an seiner Stellvertretung. Ambrosius und Augustin haben ohngeachtet des Dogmas diese Frömmigkeit dem Abendland erhalten. Man wollte das Heil am Gott Jesus Christus nicht nur schauen und genießen, man

wollte es mit dem Menschen Jesus, dem Erlöser, teilen und besitzen. Daher kann Augustin die Hoheit und Göttlichkeit Jesu in der Demutsgestalt der Menschlichkeit erleben, und Bernhard von Clairvaux entfaltet die Jesusliebe des Abendlandes, die seitdem in Thomas a Kempis, Franz v. Assisi, St. François de Sales, Pascal, in Luther und im deutschen Pietismus ihren Fortgang gefunden hat. Diese Frömmigkeit des Abendlandes hatte den Menschen Jesus und seine ethisch-psychologische Geschichtswirkung zur Voraussetzung; sie widersprach also dem offiziellen Kirchendogma von der Unpersönlichkeit der Menschen- natur Christi und seiner allein wirksamen Gottnatur, das den Kultus, die Messe durch die Lehre unterbauen sollte.

Luther bedeutet in dieser Zweideutigkeit östentlichen und orientalischen Glaubens die Wendung. Er faßt an dem Erlöser das Wesentliche: das Heil für alle Menschen; und er sieht es nicht im Mystisch-Kultisch-Sakramentalen, auch nicht in der Lehre vom Wunder einer paradoxen Doppelnatur des Christus, sondern in der geschichtlichen Person. Für den Menschen ist nicht das Wesen der Gottheit, sondern ihre Hilfe ausschlaggebend. Hilfe aber kommt aus der Gottesgüte, die in Jesu Wort und Werk den Menschen offenbar geworden ist. Damit gehört Jesus Christus sicherlich auf die Seite Gottes, aber nicht aus kosmologischer Spekulation, sondern aus Heils- sehn sucht und Erkenntnis religiöser Wahrheit. Der geschicht- liche Mensch ist der Sohn Gottes, weil er uns das Heil bringt: die Ausöhnung mit Gott und uns selbst, die Verzeihung²³².

Daher lesen wir bei Luther plötzlich eine neue Wirklichkeits- beschreibung Jesu Christi:

„Christus — das ist der einzige Mensch, der das Gesetz hat

können halten und erfüllen, allen anderen Menschen gleich — der Natur nach, und doch nicht in derselbigen Schuld, sondern aus Sünde und Gottes Zorn gezogen. Derselbige hat müssen für uns vor Gott treten und unser Vorhang, Schatten und Gluckhenne sein, unter welcher wir haben Vergebung der Sünde und Rettung vor Gottes Zorn und der Hölle.“²³³

„Darum ist auch Christus unser Herr, daß er solche Leute aus uns mache, wie er selbst ist. Wir sollen so hoch gesetzt und gefreiet sein durch den Christum, ... daß uns nicht anders zumute sei..., denn als sei nie kein Gesetz auf Erden kommen, weder zehn noch ein Gebot, weder Gottes noch Papsts noch Kaisers, sondern allezeit in der Freiheit stehen.“²³⁴

Hinter diesen logisch-rational nicht mehr zu deutenden Worten Luthers steht die wundersame Tatsache, die unser ganzes zeitliches Leben erschüttert und verwandelt, die geistige Wiedergeburt des unserem Geschlecht geschenkten geschichtlichen Erlösers.

„Christus ist nicht darum Christus genannt, daß er zwei Naturen hat. Was geht mich daselbige an? Sondern er trägt diesen herrlichen Namen von dem Amt und Werk, so er auf sich genommen hat... Daß er von Natur Mensch und Gott ist, das hat er für sich; aber daß er sein Amt dahin gewendet und seine Liebe ausgeschüttet und mein Heiland und Erlöser wird, das geschieht mir zu Trost und Gnt.“

Luthers Glaube lenkt also energisch von Lehre und Dogma ab zu lebendiger frommer Erfahrung; diese ist notwendig individual, wie es sich ja um das Heil der einzelnen in Sündennot zerquälten Seele handelt. Das Heil ist aber nicht in einer für wahr gehaltenen Lehre, sondern in der Gewißheit, daß wir in Jesus Christus der Vatergüte Gottes wirklich begegnen

und daß Jesus Christus jedem von uns so begegnen kann und will ²³⁵.

Daneben aber hat Luther, seine zeitgeschichtliche Wende nicht begreifend, doch die mittelalterlichen christologischen Lehren fortgesetzt. Dazu zwang ihn das Abendmahlsdogma, das in neuem geschichtsphilosophischem Sinne zu deuten ihm noch unmöglich war. Wieder mußte er es mit der Substanzentheorie des Aristoteles machen, und so unhaltbare Vorstellungen wie Ubiquitätslehre und *communicatio idiomatum* waren die Folge. Als schwerer intellektualistischer Ballast eines vorkopernikanischen Weltbildes hängen sie noch heute dem protestantischen Dogma an.

Seit Luther ist eine Christologie als dogmatische Lehre nicht mehr möglich. An ihre Stelle tritt ein psychologisches Verständnis der durch den geschichtlichen Erlöser dem einzelnen Christen angebotenen Versöhnung mit Gott ²³⁶. Die Aufklärung verfehlte das Wesen des Christentums, indem sie Jesus als Nur-Mensch in die Ecke des geschichtlichen Lebens schob und sich mit Theozentrismus begnügte. Der Pietismus und die ihm anhängende Orthodoxie verfehlte ebenso das Wesen christlichen Glaubens durch die antikisierende Vergottung Christi. Schleiermacher hat das große Verdienst, die Erfassung des Erlösers durch den Heilsbedürftigen auf religionspsychologischen Grund gestellt zu haben. Die Erlöserwirkungen auf uns hinterlassen uns einen Eindruck von der Person des Erlösers. Da wir durch Christus eine Befreiung unseres Selbst von dem sinnlichen Eigenwesen erfahren und zu einer höheren Ordnung selbstbewußter Tat aufsteigen, haben wir darin die Wirkung des Christus. Darin wird die Urbildlichkeit des Christus offenbar, die sich mit seiner Geschichtlichkeit deckt. Die

Tiefsinnigkeit des Platonforschers Schleiermacher wird in dieser Urbildtheorie deutlich, zugleich aber wieder die Anlehnung an antike objektivierende Vorstellungen des Idealismus, die sich mit der geschichtlichen Wirklichkeit nicht einen.

Erst die Theologie des endenden 19. Jahrhunderts mit ihrer hochentwickelten historischen Wissenschaft bot die Möglichkeit, die psychologische Erfassung des Erlösers geschichtsphilosophisch zu unterbauen und Schleiermachers Individualpsychologie durch die Sozialpsychologie geschichtlicher Gesetze zu erweitern. Die Offenbarung Gottes tritt für die christliche Epoche und Menschheit nur in der geschichtlichen Person Jesu generell auf, und der Heilsglaube der Gemeinde wie des Einzelnen hat allein in der geschichtlichen Wirksamkeit Jesu Christi seinen Grund. Luthers und Schleiermachers Ansätze sind hier eingehend verstanden und aufgenommen, zugleich aber der Lehrtypus für den „Erlöser“ fallen gelassen. Eine dogmatische Christologie ist fürderhin nicht mehr sinngemäß. A. Ritschl ist der letzte Dogmatiker, der zugleich den Leerlauf der Lehrvorstellungen erkennt.

Der Protestantismus wendet sich der Ausgestaltung eines historisch-psychologischen Erlösertypus zu.

Der historische Herr

Die Anerkennung des Erlösers Jesus als des Herrn innerhalb der Menschengeschichte ist alt. Nur hat die älteste Christenheit, mit anderen Problemen beschäftigt, eine Bestimmung dieses Glaubens unterlassen. Aber um einen Mann sammelt sich die Energie des Jesusglaubens, um Marcion. Das Werk v. Harnacks über ihn (1921) mag in Einzelheiten zu noch so viel Kritik Anlaß geben, der innere Bezug zwischen dem ge-

schichtsphilosophisch betrachtenden Historiker und seinem Helden über schier zweitausend Jahre hinweg ist genug Beweis für das Geschichtliche, das in beiden als Wirklichkeit lebt. Marcion hat auf das lebhafteste das Fremdgut griechischer Philosophie empfangen und daher den christlichen Glauben von der Verhaftung in der Weisheit dieser Welt befreien wollen. Ebenso gegensätzlich empfand er das Alte Testament und seinen Gott des Gesetzes. Marcion war begabt dafür, das wahrhaft Neue und Originale im christlichen Glauben, das alle Gläubigen empfanden, aber nicht bestimmen konnten, zu sagen. Und was er zu sagen hatte, war das Einfachste und Schlichteste, das Bekenntnis zu Jesu Person. Er war sichtlich so ergriffen von dieser Menschlichkeit des Sohnes Gottes, daß ihm alle Philosophie darüber verging, alle Pflicht, diese Tatsache den Juden, Griechen und sonstigen Völkern plausibel zu machen. Für ihn war diese geschichtliche Wirklichkeit da, sichtbar vor seinem geistigen Auge, hörbar in seiner Seele. Und mit nüchterner Rationalität stellt er das geschichtliche Erlebnis von Jesus als das einzig und ausschließlich Neue in das eigene Leben und das seiner Anhänger. Daher war ihm das Evangelium die Erlösung aus Jesu Mund und die Befreiung von der Sündennot die Tat Jesu innerhalb der Geschichte. Er hat das dann mit einer seltsamen Metaphysik dualistischer Art umgeben, einem Denkgebilde, das freilich der Griechenphilosophie und der Judenweisheit sehr unterlegen war. Und daran hat die Kirche den vorschriftsmäßigen Anstoß genommen und ihren Glauben vor solcher Kezerei gerettet. Wenn es sich um Theologie und die Lehre von Gott handelt, mag diesem Kezerprozeß Recht gegeben werden. Wenn wir nach dem historischen Erlöser fragen, so gebührt Marcion

der Ruhm, daß er dessen geschichtliche Nachwirkung in Gedanken und Lehre festzuhalten versuchte. Jesus war ihm der lebendige gute Gott in der geschichtlichen Wirklichkeit. Glaube ist die rückhaltlose Anerkennung dieser Offenbarung in dem geschichtlichen Leben²³⁷.

Was Marcion über Jesus den Erlöser meinte, war gar zu einfach und wahr, um in einer von hellenistischer und jüdischer Dialektik erfüllten Zeit Anerkennung zu finden. Die neue Weltreligion verlangte von ihrem Helden mehr als in Gott gegründetes Menschentum, und der Zauber, der den einzigen geschichtlichen Menschen umgibt, wurde aus dem Gefühl und Glauben nun in Sakramentsmagie und Christologie verlegt. Dieser gewiß aus Frömmigkeitsquellen gespeiste und dennoch abwegige Prozeß ist derart mächtig, geistreich und anpassungsfähig gewesen, daß er den christlichen europäischen Geschichtssinn bis zur Reformation in Bann schlug und auch seitdem nur langsam weicht.

Die erste Bresche in die dogmatische Versteinerung der Christologie schlugen Aufklärung und Pietismus. Beide hatten Verständnis für Geschichte und Psychologie, für das seelische Leben, das in der Gegenwart sich aus Vergangenheit nährt. So kamen die Pietisten zu ihrer Jesusliebe und die Aufklärer zu ihrer Verehrung für den guten Menschen Jesus und seine Vorbildlichkeit. Auf diesem Grund der Erkenntnis und des Gefühls bauen die deutschen Klassiker ihre Verehrung für den geschichtlichen Erlöser auf. Bei Lessing ist die Anerkennung des sozialen Heilands in der Geschichte voll überraschender Gefühlsbeladenheit. Nicht weniger packt Herders geschichtssophistische Skizze in den „Ideen zur Philosophie der Geschichte

der Menschheit“ mit ihrer klaren Behauptung, daß Humanität in diesem geschichtlichen Menschen sich einmal gezeigt und bis heute lebendig fortgewirkt habe. Hat v. Harnacks Erfassung des geschichtlichen Jesus als Herrn viel von Lessing, so ist Zülichers klassisches Jesusbild von Herder beeinflusst. Das sind gute Meister! Was von Herder als geschichtliches Gesetz des Erlösers so behauptet wird, wird von den geschichtsergriffenen feinnervigen Romantikern Novalis und Hölderlin bewiesen. Novalis erlebt in immer neuen zarten Formen die seelische Berührung mit der Geschichtsgestalt Jesu, die infolge der eigenen zu großen Religionssvitalität in Marienmystik übergeht. Immerhin ist die Hymne über das Abendmahl von einer fast brutalen Geschichtswirklichkeit, wie hier der Dichter die Präsenz des Erlösers bis in den geschichtlichen Stoff, die Materie hineinreißt:

Hätten die Nüchternen
einmal gekostet,
alles verlassen sie,
und setzten sich zu uns
an den Tisch der Sehnsucht,
der nie leer wird.
Sie erkannten der Liebe
unendliche Fülle
und priesen die Nahrung
von Leib und Blut.

Die geschichtliche Gegenwart in den Substanzen ist hier rein geistig, symbolisch gemeint. Keine Sakramentsmystik im Sinn des Katholizismus. Hier ist protestantisches Erfassen des göltig Ewigen an des Erlösers Person, freilich nicht nüchtern wie bei

Lessing, sondern mit der verzehrenden Blut eines von dem Herrn Jesus erfaßten genialen Menschen²³⁸. Der Tisch der Sehnsucht, der nie leer wird, ist Symbol für das Geschichtsgesetz, daß er bei uns ist alle Tage bis an der Welt Ende. Tiefer und wahrer kann das Abendmahl als metaphysische Geschichtsgegenwart des Herrn nicht erfaßt werden. Darum heißt es „Das Herrenmahl“; denn der Herr selbst ist dabei gegenwärtig. Kein Theologe, nur ein Dichter vermag in der Neuzeit der Liebe unendliche Fülle in der geschichtlichen Wirklichkeit so zu erkennen und zu sagen.

Nun gar Hölderlin, die Griechenseele, die sich an der Grenze geistiger Nacht vom Hellenismus losreißt und in „Patmos“ dem geschichtlichen Erlöser zu Füßen wirft:

Patmos pflegte einst des Gottgeliebten,
des Sehers, der in seliger Jugend war
gegangen mit
dem Sohne des Höchsten; denn es liebte
der Gewittertragende die Einfalt
des Jüngers und es sahe der achtsame Mann
das Angesicht des Gottes genau,
da beim Geheimnisse des Weinstocks sie
zusammensaßen zu der Stunde des Gastmahls
und, ruhig ahnend in der großen Seele, den Tod
aussprach der Herr und die letzte Liebe; denn nie genug
hatt' er von Güte zu sagen
der Worte damals und zu erheitern, da
er's sahe, das Zürnen der Welt.
Denn alles ist gut. Drauf starb er und es wäre vieles
zu sagen davon. Es sahn ihn aber, wie er siegend blickte,
den Freudigsten die Freunde noch zuletzt.

Das ist die Beschreibung des Lebens Jesu, die man nach alter Auffassung inspiriert nennen würde. Weit entfernt von dichterischer Willkür enthält sie deutlichst die Nachwirkung des geschichtlichen Lebens Jesu, wie bei Novalis wieder gesammelt um das Abendmahl. Sie ist nicht dem Evangelium entlehnt, auch nicht aus ihm exzerpiert. Vielmehr ist sie ganz eigenständiges Erzeugnis Jesu in der Seele Hölderlins. Das ist sicher durch die später folgenden Verse Hölderlins:

So hätte ich Reichtum,
ein Bild zu bilden und ähnlich
zu schaun, wie er gewesen, den Christ.

Der Christus gibt ihm den Reichtum der Schau. Hölderlin selbst ist schlechthin überzeugt, so wie Pascal, daß Jesus als geschichtliche Wirklichkeit mit ihm verkehrt. Daher die Beschreibung der Urchristenheit:

Lassen wollten sie nicht
vom Angesicht des Herrn
und der Heimat. Eingepflanzt
wie Feuer im Eisen war's und ihnen ging
zur Seite der Schatte des Lieben.

Und gegen Ende der gewaltige Aufruf:

Denn noch lebt Jesus.

Und dann, als ob auch den neuzeitlichen Menschen das Zusammentreffen mit Gott in der Geschichte Jesu zerbrechen müßte, ein merkwürdig dogmatisch-lehrhafter Appell an das Wort, den festen Buchstab, so wie Pascal nach Abschluß seiner

Bekehrung dem Beichtvater freiwillig und geheim Gehorsam verspricht und an ihm Halt sucht. Es ist Tradition, Kontinuität, Fortwirkung des Geschichtlichen, die von dem Sehnsüchtigen nach dem Entschwinden unmittelbarer Geschichtskraft in irgend- etwas Festem, in Bibel oder Kirche gesucht wird. Also nicht eine vage Gefühlsstimmung, sondern Gegenwart in der Geschichte bedingt das Erlebnis. Daher muß der Dichter zu seiner eigenen Sicherheit sich halten an Luthers „Das Wort tut's“. Hinter diesen rationalen Formen bleibt untrüglich das Irrationale des Geschichtsvorgangs, in dem geistige Personengewalt sieghaft zum Menschen tritt. Der Erlöser Jesus ist von Hölderlin als geschichtliche Erscheinung vielleicht am stärksten im letzten Jahrhundert ausgesprochen worden: er selbst fühlt sich rein passiv, rezeptiv; Jesus ist aktiv. Denn auch das Bild, das er von Christus bilden könnte, ist geschaut.

Man könnte diese romantische Geschichtslebendigkeit methodisch zu fassen suchen. Intuition (Pascal), Divination, Kongenialität. Lauter Rätselworte, hinter denen immer die Tatsache bleibt, daß die geschichtliche Wirklichkeit auf uns wirkt, nicht wir auf sie. Kant, Schiller haben dieses Dämonische der Geistesgeschichte nicht weniger erkannt; aber ihr Paradigma aus der Religionsgeschichte zu wählen lag ihnen nicht. Dagegen hat der alternde Goethe seinen sehnsüchtigen Geist immer wieder um das Problem des Erlösers kreisen lassen und in der *Pariatrilogie* einen „bescheidenen Erlösungsglauben“ gedichtet, der von der geschichtlichen Lebensmacht der Göttinmensch nicht loskommt²³⁹. Eine ähnliche Vitalität der Geschichtsergriffenheit zeigt Schleiermacher ausschließlich in den „Reden über die Religion“. Die Glaubenslehre erdrückt unter der

Schwierigkeit dogmatischer und psychologischer Kompromisse die Lebendigkeit des geschichtlichen Jesus.

Seitdem hat es nur einen Theologen gegeben, der von dem in der Geschichte lebendigen Erlöser Jesus Christus so redete, daß man wußte: es ist wirklich und wahr! Wilhelm Herrmann! Und der hat es bei Luther erlebt, daß Jesus Christus der Herr ist. Das muß wohl so sein.

W. Herrmann ist deswegen der wegweisende Dogmatiker, weil er den Versuch gemacht hat, das Problem der geschichtlichen Religion rein systematisch zu fassen. Wer ihn für im Historismus befangen hält (Krueger²¹⁴ S. 34), hat übersehen, worauf es ihm wie uns allein ankommt. Die Form des geschichtlichen Ereignisses liegt weit hinter uns, sie ist unwesentlich; bedeutsam ist nur ihr Sinn, der in uns lebendig wird. 1891 hat Herrmann die Frage gestellt „Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Tatsachen“? Seine Antwort ist ganz klar: Weil wir Christen geschichtliche Menschen sind, die nur in der Kontinuität des Christentums, des Geistes Jesu Christi leben können. „Wenn wir unsere Schicksale von dem ersten Aufwachen des Bewußtseins bis zur Gegenwart überblicken, wo erscheint uns in dieser Reihe von Ereignissen (rein individueller Art) eine Rundgebung Gottes, die sich als solche jedem Zweifel gegenüber erwieße? Wenn wir die Betrachtung unseres Lebens auf dieses enge Gebiet beschränken, so besitzt kein Ereignis diese wunderbare Gewalt.“²⁴⁰ Denn das Durchschnittsindividuum der Geschichte könnte nur im Wahnsinn behaupten, daß sich um jede Menschenseele Gott zu neuer geschichtlicher Inkarnation bemühe. Es wäre dies auch höchst überflüssig; denn eine Gottmenschwerdung in der Geschichte genügt zum Be-

ginn der Erlösungsreihe in der Geschichte. Solch ein Ereignis ist eben nur die geschichtliche Person Jesu. „Nur aus Ereignissen unserer Geschichte können wir den Eindruck gewinnen, daß Gott uns in unserm zeitlichen Leben aufsucht und sich unser annimmt.“²⁴¹

Dieses metaphysisch-dynamische Moment hat Th. Krueger erkannt, aber er gibt ihm keinen originalen Wert, weil er meint, das sei das mystische Moment aller Religion. Er betont, daß sich in der Geschichte Ewiges erschließe und daß nur in so weit sie für die Frömmigkeit in Frage komme²⁴². Nun müßte dieser Gedanke für die christliche Religion aber weiter entwickelt werden, wieso in der christlichen Religion nur die Geschichte die charakteristischen Ewigkeitsmomente berge. Denn dagegen sträubt sich Krueger vergebens, daß ohne die Geschichtskräfte des Christentums der Christenglaube zu allgemeiner charakterloser Gefühligkeit herabsänke.

Wir müssen die Geschichte nicht abstrakt und neutral, sondern konkret-persönlich nehmen. Nicht das Ewige ist die Macht und das Ziel der geschichtlichen Religion, sondern der relative Mensch. In der Relation dieses Menschen zu der Geschichte, in der außer den anderen vergangenen und heutigen Menschen auch noch mehr lebt und wirkt, liegt das Wesen des Christenglaubens. Dieses Moment in der Geschichte, was nicht nur Mensch, sondern schlechthin größer als Menschen ist, ist die sittliche Macht des lebendigen Gottes. Nicht Gottesidee: Ideen haben nicht die aktive Kraft, die der Jesusgeist in der Geschichte immer wieder bewährt; sondern Gott gestaltet sich im geschichtlichen Menschen und vollzieht durch ihn und seine geistige Nachwirkung für eine begrenzte Geschichtsepoche die Erlösung. Da-

her kann der christliche Theolog nie so weit gehen zu sagen, die Geschichtsbegründungen des Christenglaubens seien nicht das Wichtigste in der christlichen Religion²⁴³. Sie sind zweifellos das Allerwichtigste, weil wir außerhalb der Geschichte christlicher Ära für uns keinen Erlöser haben.

Was Herrmann sicher und tief im Wesen des neuzeitlichen Individuums faßte und herausstellte, schauen wir als Erfüllung eines Geistesgesetzes, das mit Jesus Christus wirksam und offenbar wurde, die christliche Ära gründete und dessen Kraft weit über uns hinausgeht. Wir werden alle daran Genüge haben, an der Überlieferung, die Gnade ist. Jesus Christus gestern und heute! Die Ewigkeit ist nicht uns und nicht ihm: sie gehört dem Gott, der mehr als Geschichte ist, um den sich zu bemühen daher nicht Sache des geschichtlichen Menschen ist. In diesem ehrfürchtigen Schweigen endet die Frömmigkeit des Christen.

Die Forderung nach solchem Leben mit Jesus ist aber keineswegs nur protestantisch; der römische Katholizismus kennt sie genau so und hat sie in wundervollen christlichen Persönlichkeiten verwirklicht. Auch die Vergangenheit, Franz v. Assisi, Pascal, gilt nicht allein. Die Dichtertheologen Josef Wittig und Heinrich Federer verkünden in der Gegenwart, daß sie sich nicht so zur Lehre Jesu, sondern zu dem in Geschichte und Gegenwart lebendigen Erlöser bekennen. Was in der Frömmigkeit und der Wissenschaft des Protestantismus und des Katholizismus gleich gefühlt wird, ist die Wahrheit, daß wir Christen einen Herrn und Erlöser im Leben der Geschichte bei uns haben. Wie der gelehrte Pascal seinen Verstand beugt vor der über-rationalen Gewißheit der Anwesenheit des Heilands in ihm und um ihn, so behaupten evangelische und katholische Theo-

logen als Philosophen und als geschichtskundige Christen die gegenwärtige Tatsache des Erlösers Jesus.

Die Bedeutung, die Jesus als Herr in und über der Geschichte seiner Gemeinde hat, hängt eng zusammen mit der Frage, wer an seiner Statt die Kirche leitet, also der Frage nach den Aposteln und der Kirche.

Zunächst ist dabei zu fragen, welchen Sinn Berufung und Ausendung der Zwölf seitens Jesu hatte. Die radikale These, Jesu habe gar nicht Jünger gesammelt und ausgesandt, sondern erst später nach Jesu Tod hätten seine Jünger solche Autorität sich beigelegt, ist deswegen falsch, weil die jüdische Gemeinde schon lange vor Jesus das Apostolat kannte. Das Synedrium schickte anerkannte Kluge Männer, Gelehrte, mit spezieller Mission von Jerusalem in andere Gemeinden; und dieser Rechtsbrauch eines Mandatars, der nach Erledigung seiner diplomatischen, theologischen oder finanziellen Mission wieder an den Ort seiner Auftragsgebung zurückkehrt, daher auch nur für diese Zeit Apostolos ist, stammt aus Persiens Recht. Esra war ein solcher Apostolos des Perserkönigs.

Die Zwölf, die Jesus sammelt und aussendet, halten sich durchaus in den Grenzen dieses altjüdischen Apostolats. Nur daß der Hohepriester für die Gemeinde, also Jesus als Herr, sie aussendet. Daß damit Kirche gegründet sei, erscheint sehr fraglich. Denn der Hohepriester und sein Synedrium sind keine „Kirche“, sondern eine Verwaltungskörperschaft mit pädagogischen und hierarchischen Rechten. Und ob Jesus auch nur die Konstitution eines solchen corpus vorschwebte, ist stark anzuzweifeln.

Es heißt nun, daß nach Jesu Tod sich die Jünger als Apostel

in Jerusalem festsetzten und die Wiederkunft Jesu an dem Ort erwarteten, wo er gestorben war. Das ist als Gründungsanstoß der Jerusalemer Gemeinde verständlich. Der Sinn des Titels Apostel aber wird damit völlig verändert. Die Apostel sind nicht mehr Männer mit zeitweisem Missionsauftrag, sondern sie haben lebenslängliche Würde der Gemeindevorsteher, und zwar weil sie mit Jesus zusammen gelebt haben. Sie sind sesshaft in Jerusalem. Ihr Mandat als Apostel in diesem gouvernementalen Sinn stammt von Jesus in seinem Leben, der die Zwölf berief, oder, wie die Erscheinung bei den Elf vermuten läßt²⁴⁴, von Jesu Erscheinung. Aber daß Visionen allein nicht zum Apostel machten, zeigt die Pfingstgeschichte, und die Erscheinung Jesu vor den Fünfhundert²⁴⁵.

Diese Apostelauffassung erhält durch Paulus abermals stärkste Umwandlung, und zwar unter Annäherung an die ursprüngliche jüdische Vorstellung. Berufung zum Apostel erfolgt durch Vision; ein Verkehr mit dem geschichtlichen Herrn und sein Auftrag fällt weg. Gott beruft direkt. Aber da das ja eigentlich Prophetenberufung ist, verbindet sie Paulus mit dem Auftrag des Wandermissionars. Dieses Apostolat des Wanderpredigers ist lebenslänglich; ein Erlöschen des Auftrags gibt es ebensowenig wie seine Erfüllung. Darin schimmert bei Paulus gewiß echte Jesusmeinung durch. Und mit dieser kommt er in schweren Konflikt mit den Säulenaposteln, die doch aus geschichtlicher Erinnerung an Jesus die Dinge besser wissen sollten. Ihnen aber fehlte die Kongenialität mit Jesus, die Paulus hatte. Zwar hat des Paulus wuchtige Begabung für das Wanderapostolat dann mit dem Sieg dieser Apostelidee auch manches Jesu Fremde verwirklicht, vor allem die feste

Organisation, die Kirche. Denn er gründete aus seinem Erleben das Dogma, daß Gott und Jesus die Führer der Organisation berufe. Aber durch diese weitere geschichtliche Folge ist doch nicht die Frage beantwortet, ob Jesus den Paulus nicht im wahrsten Sinn berufen habe! Man hat den Eindruck, daß das Apostolat der Säulenapostel unwirksam zu werden drohte. Da griff der Herr ein und erschien dem rechten Mann, dessen Apostolat eine richtige Fortsetzung der Religionstraditionen und zugleich das Neue war.

Paulus selbst hing an der Vorstellung, daß die Apostel durch Visionen berufen seien: 1. Kor. 15. Seine Theorie ist im Neuen Testament und in der Kirche siegreich geworden; mit ihr hängt der Gedanke der apostolischen Sukzession zusammen, das heißt die für die Kirche unentbehrliche Traditionslinie: Jesus — Petrus und Paulus — ihr Auftrag an die nächste Generation der Lehrer, Presbyter usw. Und daß von der alten Christenheit das nicht als eine magische Gegensefolge, sondern als eine Lehramtsfolge gefaßt wurde, zeigt die Kunst, die im 4. Jahrhundert die christlichen Didaskaloï im Philosophenmantel mit den antiken Abzeichen ihrer Würde erscheinen läßt.

Die Sicherheit, mit der Wobbermin Jesus als den Gründer der Kirche bezeichnet²⁴⁶, ist daher schwerlich aufzubringen, so stark man Paulus und Petrus als Kirchengründer betonen kann. Während hinter Petrus geschichtliches Wissen um Jesu Willen steht, von dem die katholische Kirche groß denkt, wir Evangelischen ein *Non liquet* sprechen, steht hinter Paulus das Mandat des übergeschichtlichen Jesus, von dem der realistische Historiker gering, der idealistische Geschichtsphilosoph sehr groß denkt. Zwar kann man nicht wissen, ob Paulus den Auftrag

Jesu, den er hatte, recht verstand, wenn er Kirche gründete. Aber den Auftrag, als rechter Apostolos das Wort vom Kreuz zu verkünden, hat Paulus von Jesus in gütigster Weise bekommen. Der Beweis dafür ist der Sieg des paulinischen Christentums und seine Erhaltung durch Jahrtausende. Ob außerdem in Jesu Willen noch viel anderes angelegt war, gerade jene freien Verbindungen frommer Menschen, die Troeltsch als Sekten und Mystik bezeichnet²⁴⁷, ist zwar nie zu erweisen, aber auch niemals zu bestreiten. Für unsere Betrachtung ist entscheidend, daß der geschichtliche Herr Jesus nach seinem Tode, eine ganze Reihe Jahre später, an einem Menschen von Führerkraft seinen geschichtlich-praktischen Willen kund tat. Und Paulus hat gehorcht, nach seinen Fähigkeiten und Gaben. „Nun suchet man nicht mehr an den Haushaltern, denn daß sie tren erfunden werden.“ Was Paulus da 1. Kor. 4, 2 sagt, gilt noch heute. Kirche und apostolische Sukzession sind nicht nötig, aber die Treue in der Kontinuität des geschichtsimmanenten Jesusgeistes aus der Transzendenz.

Das Leben Jesu und die zehn ersten Jahre nach seinem Tod umschließen ein Geheimnis, ein Wunder wie das, wenn der Mensch zur Welt geboren wird und den ersten Atemzug tut. Das Geheimnis ist nicht zu ergründen, wie es zu diesem ersten Atemzug der europäischen Christenheit kam. Aber sie hat weiter geatmet, gelebt, bis heute, aus tausend und abertausend anderen Gründen als jenem Urgrund, den kein Geschichtsphilosoph mehr erreicht und der doch in voller Wirksamkeit noch da ist. Bezweifelt einer, daß sein Herz klopft, obwohl er nicht geistig dabei war, als es den ersten Schlag tat? Es könnte so scheinen, als ob aus diesem Verhalt der Aufruf folge, alles Übrige fahren

zu lassen und nur jenen zehn Jahren nachzuforschen, die für das Geistesleben Europas und für unser Heil allein entscheidend sind. Aber das wäre zwar der Griff nach dem Pflug, zugleich aber das starre hypnotisierte Zurückschauen nach dem Vergangenen, das Jesus tadelte²⁴⁸. Der Geschichtsphilosoph kennt nach den uns Europäern gegebenen Geisteskräften nur den Rat, das Unerforschliche dankbar und ruhig zu verehren.

Nun fragt es sich, ob unserem schwerfälligen, durch unerhörte Eindrucksmassen betäubten Menschentum die Wirklichkeit des geschichtlichen Herrn und Heilands nur in der heroischen und genialen Form eines Paulus, der Propheten und Dichter zuteil werde, gewiß sehr sparsame Vorkommnisse. Es ist auch nicht möglich, daß jedem Christen der Herr offenbar werde, wo es doch genügt, daß er bei ihm ist. Aber nach Zeichen hungert die Menschheit, daß sie alle begreifen, wie der Herr noch jetzt durch die Geschichte geht und sein Geist von der Lebensnot befreit.

Da ist es bezeichnend, daß es Gedanken in Worten sind, die das Leben Jesu bewahren. Denn in der Sprache des Glaubens wirkt die Person des Erlösers unsichtbar weiter. Und zuweilen tritt sie gedankenklar aus dem Rahmen der Glaubensrede.

Selten sind die Zeichen, die sich dem Menschen für den Zusammenhang des Metaphysischen in der Geistesgeschichte offenbaren. Das Wort vom Glaubensleben und seiner Gerechtigkeit ist eines, das solchen Wert in der Glaubensgeschichte der Christenheit hat. Aber dieser Gedanke hat nicht die spezifische Prägung der geschichtlichen Person Jesu. Dafür gibt es ein anderes, wenig beachtetes Beispiel. In der Bergpredigt steht das Jesuswort „Suchet, so werdet ihr finden“ (Matth. 7, 7). Auch

sonst hat Jesus die alltägliche Erfahrung des Bezugs zwischen Verlieren und Wiederfinden auf ewige Zusammenhänge angewendet: das Weib und der verlorene Groschen.

Jesus hat dabei gewiß das wundervolle Prophetenwort des Alten Testaments vor seinem Sinn: „So ihr mich von ganzem Herzen suchet, will ich mich finden lassen.“ In Mendelssohns Musik zu diesen Worten ist die Geschichtsgewalt dieser religiösen Tatsache aus dem Alten Testamente zu uns gerettet. Aber auch ohne die Musik geht dieser Gedanke, von Jesus aufgenommen, seinen eigenen Weg des Lebens.

An dem Gleichnis Jesu vergaß die Nachwelt zunächst den tiefen Sinn, daß Gott sich finden läßt. Sie haftete an der irdischen aktivistischen Seite des Gedankens und meinte, durch eifriges Suchen des Heils es herbeizwingen zu können, es irgendwie einmal handgreiflich zu haben. Daher warnt schon Tertullian vor dem unaufhörlichen Suchen der Wahrheit, dem Spekulieren, da dadurch nichts gefunden werde. Das Jesuswort hat überraationalen Sinn.

Endlich entdeckt Augustin, daß zwischen Suchen und Finden in der Religion ein ganz anderer Zusammenhang besteht als in der Welt der Sachen. In der Welt sucht man etwas, was man kennt und wiederhaben will; im Glauben sucht man etwas, was man nicht kennt noch hat. Wie kann man es dann suchen? Nur weil man es implicite schon hat. *Gratia praeveniens*. Der Geist Jesu ist in Augustin wach geworden: der Sinn des geschichtlichen Glaubensgedankens des Herrn entfaltet sich.

Tausend Jahre später hat der tief von Augustin beeinflusste Blaise Pascal seine Jesusvision des „Schmerzensreichen Rosenfranzes“. Sie beginnt mit dem Jesuswort: „Tröste Dich: Du

würdest mich nicht suchen, wenn Du mich nicht gefunden hättest.“²⁴⁹ Das Unbegreifliche ist, daß sich der Jesusgedanke nun in seiner offenen Klarheit als Geistesgesetz des Glaubens zugleich als Jesuswort gibt. Historisch ist dieses Jesuswort nicht; es steht nicht im Evangelium. Es ist aber auch nicht Literaturprodukt der Phantasie Pascals. Sondern das Wesen der geschichtlichen Person hat als Kraft die Klarheit in den ihm eigenen Gedanken gebracht, unter Benutzung der geschichtlichen Menschen und ihres Geistes. Und bei Pascal setzt sich das Jesuswesen sogar gegen Verstand und Einsicht des empirischen Menschen durch. Das ist Offenbarung in der Geschichte, die also deutlich ihre Kontinuität und ihre Eigengesetzlichkeit zeigt. Nicht Selbstentfaltung einer Vernunftidee, sondern die geistige Nachwirkung des geschichtlichen Erlösers ist bei Pascal wie bei Augustin unwiderleglich und deutlich. Auffallend erscheint bei diesem Vorgang, daß sich der Gedanke der Persönlichkeit in sehr langsamen Vorschritten und großen Intervallen klärt. Diese Tatsache trifft für die Gedanken über große Religionsgründer zu. Mit großer Zähigkeit verbinden Vorstellungen wie Trinitätslehre, Sühnopferlehre große Anpassungsfähigkeit. Ihre Vitalität aber ist doch bestimmt durch die historische Persönlichkeit. Hinter der Trinitätslehre steht kein persönlicher geschichtlicher Wille; ihre Kraft ist seit langem leer gelaufen. Hinter der Rechtfertigung steht die persönliche Kraft des Paulus: ihre Bedeutung ist noch nicht erloschen. Hinter der Versöhnung mit Gott steht die dynamische Erlösergestalt Jesu: ihre Wirkung geht weit über uns hinaus in die Zukunft, nachdem sie jetzt erst sicher erkannt ist.

Daher ist der Streit, ob Idee oder Person in der Religion

wirken, eine irrige Fragestellung. Geschichtliche Religionen haben immer Ideen und Personen in völlig untrennbarem Gemenge. Die Religion aber, die den Erlöser zum Ausgang ihrer Kraft und ihres Lebens macht, erkennt, daß in dem Gemenge von Idee und geschichtlicher Menschengestalt das zweite Moment sieghaft und ausschlaggebend ist. Der Gedanke einer geschichtlichen Religion muß immer von einem Menschen und seiner Eigenart getragen werden. Beweis ist Jesus, dessen lebendige Gestalt sich immer wieder mit und oft gegen die Ideen der Zeitgeschichte und ihre Zerfahrenheiten durchsetzt. Das Vertrauen auf das Eigenleben der Ideen erlischt in der Religion; Logik, Ethik, Ästhetik mögen den Ideenwert höher einschätzen. Die Religion schätzt den Führer, den Erlöser höher ein und konstatiert ihn als den unentwegten Erneuerer seiner Gedanken, Worte und Werke. Ist es also Illusion, wenn wir von Jesus das Wort annehmen: „Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte nicht“? Er mag das nicht gesagt haben, aber er hat es getan und wahr gemacht bis heute²⁵⁰.

Der württembergische Theologe Rudolf Paulus hat das Christusproblem der Gegenwart so lösen wollen, daß er Idee und Persönlichkeit zusammenfaßt in einem Corpus mysticum Christi, das sowohl den evangelischen Gemeindecharakter des Jesuserlebens als auch den katholischen Sakramentalcharakter des Christus als kirchliche Institution zusammenfaßt. Ich glaube, Steinmann²⁵¹ hat recht, wenn er diese Vorstellung für theologische Konstruktion auf zu schmaler Grundlage hält. Man sieht bei Lic. Paulus deutlich, daß er zu einem allein gültigen Typus, dem evangelischen, kommen will; und dabei entwickelt er den katholischen Typus und löst den individualen Geschichts-

Charakter in Idee auf. Lösungen des Intellekts sind wohl hier überhaupt noch nicht zu haben. Wir müssen uns damit begnügen, den seelischen Glaubensbestand zu beschreiben.

Die geschichtsphilosophische Betrachtung erkennt den Parallelismus der sechs Erlösertypen an und sieht in jedem von ihnen wesentliche Elemente des christlichen Glaubens bewahrt. Trotzdem aber muß sie zu dem Schluß kommen, daß ohne die letzte Form des Erlösers als historischen Herrn die anderen Formen sich in allgemeine Religionsgeschichte verlaufen. Das Originale, das die christliche Religion unter allen Religionen hat, liegt jedenfalls nicht auf seiten der Idee, sondern der Persönlichkeit. Daher ist auch an dieser Religion immer die Geschichte und nicht die Philosophie das Charakteristische gewesen. Die Meinung, daß dieses Originale gerade das Unwesentliche vor der Weltgeschichte sei, ist Geschmacksurteil; viele Menschen sehen im Charakteristisch-Individuellen das Vergängliche, im Allgemein-Generellen das Ewige. Die großen Systeme unserer romantischen Philosophen bis Hegel sind diesem Grundsatz gefolgt. Seine Richtigkeit ist unbeweisbar, ebenso wie die an dem unendlichen Wert der Menschenseele sich entzündenden Frommen ihren Glauben nicht beweisen können. Geschichte ist weder in der einen noch in der anderen Form Begründung des Glaubens. Aber der Christ muß einsehen, daß, solange er sich Christ nennt, er sich zur geschichtlichen Person bekennt. Warum er das tun muß, darauf hat nicht die Geschichtsphilosophie eine Antwort, sondern nur der Glaube.

DRITTES KAPITEL

Der evangelische Glaube an den Erlöser

In der Frage nach dem Glauben an den Erlöser stoßen Geschichte und Idee im europäischen Christentum hart aufeinander. Zumeist ist ein Ausweichen möglich, je nachdem der Denker über den Glauben historische oder philosophische Rückzugslinien bei seiner Betrachtung angelegt hat. Unsere Betrachtung hat diese Möglichkeit durch die Art des Gedankenaufbaus absichtlich verbaut; sie hat geślißentlich die Brücke zur Ideenspekulation verbrannt und treibt scheinbar steuerlos auf den ungewissen Wassern geschichtlichen Personlebens.

Die Not dieser Lage zeigt sich in der gewohnheitsmäßigen Flucht weg aus der Geschichte, die periodenweise die Christenheit überrascht. Diese Bewegungen geben sich zumeist als radikaler Monotheismus, behaupten, das eigentliche Zentrum der Religion, nämlich Gott, gefunden zu haben und mit ihm Ernst zu machen. Gerade heute haftet diesen überzeugungstreuen Monotheisten ein erhebliches Maß von Komik an; denn sie wissen gar nicht, wie überflüssig und zeitraubend ein Bekehrungseifer ist, dessen Ziel jedem frommen Menschen selbstverständlich ist.

Die ganze Dual, die dem Denker zwischen der Gottesidee und dem Gott der Geschichte entsteht, ist bei Wobbermin in seiner

„Systematischen Theologie“²⁵² klar geworden. In „Wesen und Wahrheit des Christentums“²⁵³ sucht er der geschichtlichen Tatsache des Erlösers als eines Menschen voll gerecht zu werden. Aber die Paradoxie, daß dieser Endliche zugleich der Träger des Ewigen sein soll, wird doch als unerträglich erkannt und die Macht des geschichtlichen Erlösers übergeführt in die Macht des Schöpfergottes, der Erlösung gibt. „Als Schöpfer-Gott ist Gott zugleich Erlöser-Gott und umgekehrt.“²⁵⁴ „Der Schöpfer-Gott waltet in der Geschichte der Menschen; in ihr und durch sie vollzieht er seinen Erlösungswillen, erweist er sich als Erlöser-Gott.“ „Der Schöpfer-Gott ist zugleich Erlöser-Gott und er ist es als in der Geschichte waltender Gott.“²⁵⁵

Das sind gewiß innerhalb des christlichen Monotheismus sehr richtige und als Endgedanken einer christlichen Geschichtsphilosophie anzuerkennende Vorstellungen. Aber an der Stelle, wo sie Wobbermin äußert, enthalten sie doch die wesentliche Abweichung vom geschichtlichen Zentrum des Christentums. Nicht die Persönlichkeit Gottes ist in Frage; auf sie paßt auch nicht die Bezeichnung Erlöser, sondern nur die Gnadenfunktion „Erlösung“. Sondern der Erlöser ist in Frage; und der ist immer ein geschichtlicher Mensch oder ein Gott, der in Analogie zum geschichtlichen Menschen gedacht wird. Das trinitarische Schema des Orients, das Wobbermin sehr fein verteidigt, stimmt für uns ökzidentale Logiker nicht. Der Schöpfer ist Gott, der Erlöser ist Mensch: so hat es der Gott der Geschichte gewollt und festgestellt für die christliche Religionsperiode.

Nir scheint, daß Luthers geniales Verständnis für den deutschen Christen seiner Zeit diese Problematik geschaut und vorausgeschaut hat. Die Erklärung zum zweiten Artikel des

Apostolikums stellt mit erstaunlicher Härte Idee und Geschichte im Glauben nebeneinander: „Ich glaube, daß Jesus Christus, wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftiger Mensch, von dem Weib Maria geboren, sei mein Herr.“ Die Dogmengeschichte will uns überzeugen, daß sei die morgenländische Zweinaturenlehre. Aber diese Historiker irren; was im 16. Jahrhundert von Luther bei dieser Apostolikums-erklärung geschaut und empfunden wird, ist total verschieden von hellenistischer Mythologie der frühen Christenheit. Luther hat in seinen Erklärungen der Evangelien, in seinen Predigten uns dargelegt, wie plastisch und real er den geschichtlichen Erlöser sah. Seine Gegenwartsdarstellung bleibt in nichts hinter unseren neuzeitlichen Malern E. v. Gebhardt und Uhde zurück. Es ist der Mensch Jesus, vom Weibe Maria geboren, der in die Weberstube tritt und mit den Hausgenossen die Suppe löffelt. So will es unser geschichtlicher Erlöserglaube, so hat es Luther erlebt. Von Mystik dabei keine Spur. Und daneben oder darüber steht der Schöpfergott, „vom Vater in Ewigkeit geboren“. Es ist bei Luther kein Zweifel, welcher Funktion des Erlösers er seine Liebe und sein grenzenloses Vertrauen schenkt. Mögen alle Dogmatiker der Gegenwart das Material für den „vom Vater in Ewigkeit geborenen“ Erlöser herbeischleppen, der Ausschlag in Luthers Glauben liegt doch bei Jesus, dem Erlöser in der Geschichte. Es ist ja ganz deutlich, wie Theologie und Religionsgeschichte heute in der Luther-Betrachtung von diesem geschichtlichen Realitätenkomplex abrücken, um zu idealisieren, spiritualisieren, mystifizieren, orthodoxieren. Mehr Mut zur geschichtlichen Wirklichkeit ist zu fordern; diesen Mut hatte Luther²⁵⁶.

Trotzdem ist nicht zu übersehen, daß Luther das uns quälende Problem noch nicht erkannte und überschaute. Für ihn gab es noch heilige Geschichte, nicht nur im gläubigen, sondern auch im wissenschaftlichen Sinn. Je mehr im 17. Jahrhundert und bis zu uns die Geschichte entheiligt wurde, desto energischer verfochten Theologen in der Nachfolge Luthers die Forderung, es müsse einen sakralen Bezirk innerhalb der Geschichte geben; also Heilsgeschichte. Und die Verwirrung wurde nur noch größer, nachdem die Wissenschaft zugab, es sei Heil in der Geschichte, aber überall da, wo der Geist in der Geschichte walte. Und wo waltet er nicht?

1. Der neue Eindruck des geschichtlichen Erlösers auf den Glauben

Gegenüber dem dogmatischen Unternehmen, aus dem Heiland das Heil zu machen, den Erlöser durch die Erlösung zu ersetzen, das geschichtliche Leben mit einer dogmatischen Theorie zu vertauschen, setzte sich die neue Erkenntnis vom Personleben in der Geschichte durch, wie es der aufgeklärte Pietismus erkannte. Diese Erkenntnis ist nicht intellektuell und dogmatisch gewonnen; sie kommt aus Gefühl und Wille. Ihr Individualismus schließt sich an Augustin und den Jansenismus an und bemüht sich, die objektiven Gegebenheiten des christlichen Glaubens in den einzelnen Menschen zu innerlicher Lebendigkeit zu bringen. Dabei entwickelt der Pietismus als Methode die geschichtliche Einfühlung, die Intuition, die Pascal zuerst als neuzeitlicher Denker bestimmte und anwandte.

Die heutige Literaturwissenschaft geht mit diesen theologischen Einsichten einig: „Im Pietismus ist der Erlösungsvorgang aus dem großen kosmischen Schauplatz in den inneren Erlebnis-schauplatz der einsamen menschlichen Seele verlegt... Die in der Bibel fixierte Erlösungsbotschaft wird zu einem erhabenen Symbol der eigenen Heilsgeschichte. Die pietistische Autobiographie ist der literarische Ausdruck für das Durchleben eines solchen individuellen Erlösungsprozesses.“²⁵⁷ Man kann diesen Vorgang noch schärfer so bestimmen, daß an die Stelle einer Lehrüberzeugung ein individuelles Erlebnis tritt. Dieses Erlebnis aber hält sich in der Geschichte des Glaubens niemals an Dogmen, sondern immer an Menschen. Und daher steht der geschichtliche Erlöser im Mittelpunkt der neuen individuellen Frömmigkeit.

Der Pietismus hat das Verdienst, aus persönlicher Selbsterfahrung die Beziehung zu Jesus Christus verlebendigt zu haben. Er faßte Christus als den Erlösergott und versöhnenden Weltheiland, zugleich aber in der Bedeutung des sittlichen Vorbildes und eines religiösen Lebensideals. Dadurch wurde zwar die einmalige Heilstat in der Geschichte zurückgedrängt, die metaphysische Kraft des geschichtlichen Menschen aber für den gegenwärtigen Frommen aufs stärkste betont. Die direkten, nicht kirchlich und dogmatisch bestimmten Einwirkungen Gottes knüpfen im Pietismus immer an das Erleben Jesu an, das nur als geschichtsmetaphysisch zu erfassen ist. Die göttliche Gnade ist durch das Erlebnis Jesu vermittelt; und dieses führt sich immer irgendwie auf das Neue Testament und den geschichtlichen Jesus zurück²⁵⁸. Die Persönlichkeit Christi wird höchster Wert der Herrnhuter Frömmigkeit; in sie versenkt man sich mit hin-

gebender Liebe. Imitatio Jesu ist eine Aufgabe der Psychologie und Meditation; der Individualismus ist modern und doch geschichtlich aus dem Neuen Testament bestimmt. „Der Pietismus kann seiner Grundstruktur nach als die Form des modernen Individualismus angesprochen werden, die dem erlösungsbedürftigen, religiös-dualistischen Menschentypus jener Epoche entspricht.“²⁵⁹ Dabei ist aber nicht zu verkennen, wie stark dieser Individualismus historisch-neutestamentlich-idealistisch bestimmt ist und den Realismen der katholischen und altprotestantischen Kirchen und ihren realistischen Dogmen entgegentritt. Individualistisches Lebensgefühl und christliche Geschichtsmetaphysik begründen den neuzeitlichen Erlöserglauben.

Zinzendorf, Herder, Schleiermacher

In besonderer Reinheit und Kraft zeigt sich dieses Erfassen des geschichtlichen Erlösers in den frommen Überzeugungen des Grafen Zinzendorf. Mit Recht ist daher „das Prinzip der Anschauung in Zinzendorfs Religionsmethode“²⁶⁰ neuerdings herausgestellt worden. Denn es handelt sich um eine Geistesmethode geschichtlicher Anschauung, die seit dem 18. Jahrhundert dem evangelischen Glauben wesentlich und unentbehrlich geworden ist. Im Gegensatz zum Verstand behauptet Zinzendorf die Imagination als das Mittel, mit dem er „in Christi Bild gestalte“, „ihn leibhaftig zum Objekt habe“, „sich mit seiner Seele unterhalte“. Bis zum „Hineinsterben in seine Leiche“²⁶¹ kann Zinzendorf die geschichtspsychologische Imagination steigern. Mir scheint diese Vorstellungsreihe keineswegs paradox zu sein; vielmehr ist sie durch die Tatsache begründet, daß sich der Mensch mit Imagination sehr wohl eines geschichtlichen

Vorgangs wieder bemächtigen kann. Wenn es sich um einen in der Geistesgeschichte der Menschen vorhandenen Vorgang handelt und die Tradition dieses Vorgangs, wie bei Zinzendorf deutlich ist, ungebrochen bis zu ihm geht, ist es nicht spielende Phantasie, die irgendwelche neue Ideen aufwirft; sondern es handelt sich um produktive Anschauung wirklichen geschichtlichen Lebens. Formen und Farben mögen bei dieser Anschauung noch so sehr dem gegenwärtigen Individuum angehören, trotzdem erfasst die Anschauung Wesentliches aus dem vergangenen Personleben.

Aus dieser Einsicht und Überzeugung quillt die Leidenschaft Zinzendorfs, sich mit dem Leben Jesu in Verbindung zu setzen. Die rührend naiven Formen, die intimen Sprachvergleiche stammen aus dieser Inbrunst, die geschichtliche Wirklichkeit des Erlösers in der Gegenwart zu haben. Und es ist unmöglich zu beweisen, daß Zinzendorf sich getäuscht habe. Seine Glaubensanschauung ist bestimmt „von einem der Mystik fremden Interesse am geschichtlichen Christus, dessen wahrhafte Menschheit allein unsrer Menschlichkeit helfen kann.“²⁶¹ Diese intuitive geistige Erfassung der geschichtlichen Gestalt Jesu, die bis auf Essen, Trinken, Arbeiten geht und die in dem Symbol der Vermählung ihren wirklich ganz unsinnlichen und doch realistisch konkreten Ausdruck findet, steigert sich auch zur Erfassung des erhöhten Herrn. Zinzendorf behauptet, auch der auferstandene Herr sei der Mensch Jesus Christus; noch jetzt habe Jesus Menschengestalt. Und im Grunde trifft Zinzendorf mit dieser Imagination richtig den geistigen Bestand geschichtlicher Tradition. Er kann sich mit Recht auch den Auferstandenen nur im Menschenbild wirklich machen; nur als

Menschengeist bleibt Jesus in der Menschentradition geschichts-
lebendig. Wir können in der Regel allein das imaginieren oder
schauen, was in Raum und Zeit möglich und vorhanden ge-
wesen ist. Nimmt man hinzu, wie stark Zinzendorf und der
Pietismus auf das Leiden Jesu als sicherste geschichtliche Tat-
sache eingingen, wie sie die leibliche Leidensgeschichte, z. B. die
Seitenhöhle Christi, massiv realistisch als Erlösungsgrund und
-Stätte zu fassen suchten, so findet man darin einen so ein-
deutigen geschichtlichen Erlöserglauben, wie er geschichtsreali-
stisch nur in der Aufklärungszeit faßbar war. Der pietistischen
Frömmigkeit ist nicht das Bibelwort, sondern die völlig klare
und distinkte Anschauung vom geschichtlichen Erlöser in der
Gegenwart Unterpfand und Gewißheit des Glaubens. Carte-
sianischer Rationalismus wird mit großer Sicherheit auf die
individuelle Anschauung vom geschichtlichen Gegenstand über-
tragen und die Gültigkeit der so erlebten geschichtlichen Person
und ihrer Tat als unanzweifelbare metaphysische Gewißheit
genommen. Damit ist erwiesen, daß der pietistische Erlöser-
glaube auf einer sehr beachtenswerten neuzeitlichen Geschichts-
philosophie beruht²⁶².

Herder ist mit dem Pietismus so tief in Berührung gekommen,
daß er seine große geschichtsphilosophische Begabung in herrn-
huterscher Gefühlsfrömmigkeit durchwärmt und durchleuchtet.
Er bringt eine Freude und Liebe für das menschliche Leben auf,
die allen christlichen Forschern der neutestamentlichen Geschichte
seitdem vorbildlich geworden sind. Aber über Jesus spricht
nicht nur die fromme, Erlösung suchende Seele; sondern der
neuzeitliche Theolog gibt sich Rechenschaft über die Möglichkeit
der Geschichtserfassung in längst vergangener Zeit²⁶³. Wissen-

schaftlich wird die geschichtliche Intuition eingeschränkt; die historische Kritik, die Reimarus nicht vergeblich geübt hat, wird aus Lessings Erbe hinübergenommen in die Erforschung des Erlösers, dessen Bild in wundervoller Lebenskraft und -schönheit vor den Zeitgenossen ersteht. Daher gipfelt Herders Geschichtsbetrachtung immer in bedeutenden Beschreibungen des Lebens Jesu: in den Provinzialblättern²⁶⁴, in den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“²⁶⁵ und besonders „Vom Erlöser der Menschen“ 1796²⁶⁶. Schon der Titel zeigt, daß Herder den menschlichen Erlöser vor uns stellen will. Er sieht in ihm den Führer und Kündler des Glaubens, der nicht nur einmalige Bedeutung hat, sondern als Prototyp des frommen Christenmenschen in der Geschichte zu gelten hat. Damit knüpft er an Zinzendorfs pietistische Vorstellung an und erweist, daß es sich nicht um eine Theorie von ethischer Vorbildlichkeit handelt. Vielmehr erfaßt Herder an dem Prototyp Jesus Christus das Erlebnis der Erlösung, das er dann folgerichtig als Wirkung des Erlösers geschichtlich substantialisiert. Aus dem Erlebnis des Prototyps gelingt es ihm, die Gestalt Jesu von aller historischen Verkrustung zu befreien und das unvergängliche Feuer geschichtlichen Personlebens so rein zum Leuchten und Wirken zu bringen, daß wir heute wenig darüber hinaus geleistet haben.

Nun wird Herder und seinen Nachfolgern der Vorwurf gemacht, daß sie die Bedeutung des Erlösers in das sittliche Gebiet übertragen und nur die sittlichen Kräfte Jesu lebendig zu erhalten unternommen haben. Dies ist falsch, sofern dabei Herder für eine moralisierende Verdünnung des Lebens und der Lehre verantwortlich gemacht wird. Richtig aber ist es insofern,

als Herder und seine Zeit erkennen, daß die geschichtliche Religion das Heilige und das Gute zugleich in der geschichtlichen Gestalt des Erlösers erlebt. Eine andere Möglichkeit gibt es nicht: der heilige Mensch der Geschichte ist zugleich der gute Mensch²⁶⁷. Daher gibt ihm Herder die höchste Kennzeichnung des geschichtlichen Menschen, die Humanität.

Der Begriff „Humanität“ ist bei Herder der höchste Begriff geschichtlichen Christentums; als *Humanus* allein ist Jesus der Erlöser der Menschen. Diese Vorstellung enthält Stärke und Schwäche der geschichtlich-intuitiven Frömmigkeit Herders. Denn die Humanität als Begriff war zu erdgebunden, um die Botschaft des Erlösers in ihrer lebendigen Geschichtsgewalt zu überliefern. Daher kann Goethe diese Vorstellung als Symbol auf Herder und dessen Freundeskreis, auf die Loge anwenden²⁶⁸; und erst ganz spät im Alter, zu spät für die Zeit, merkt er, daß er moralisiert und die geschichtliche Wirklichkeit der Humanität verloren hat, die er am Ende des II. Faust vom Himmel herabkommen läßt. Goethe hatte nicht die intuitive Kraft der Geschichtserweckung, sondern mehr der Naturbeseelung. Was Herder in Übernahme des Lebens der Vergangenheit in die Gegenwart Goethe gab, hat Goethe erwidert durch eine Vergötterung Herders. Größer konnte der Dank nicht sein²⁶⁹. Aber Herders Gabe blieb drum doch ungenutzt: der wenig von Religion ergriffene W. v. Humboldt zog die lebendige Schau der Humanität Jesu hinüber in die Philosophie und Pädagogik der Humanitätsidee²⁷⁰. Und mit Ideen von der Geschichte hat sich dann die romantische Philosophie genügen lassen; daß die Geschichte des Erlösers nicht Idee, sondern gegenwärtige Wirklichkeit sein kann, ging den

Denkern der Romantik verloren²⁷¹. Nur die Dichter Novalis und Hölderlin erleben die Macht des geschichtlichen Erlösers. Und erst der späte Schleiermacher²⁷² reißt sich von dem Bann der Philosophie und ihrer Ideen los und erlebt in seiner Arbeit über der Auslegung des Neuen Testaments die geschichtliche Gewalt des Heilands. Das bedingt den Bruch in Schleiermachers Theologie, daß er unter dem Eindruck der unmittelbaren Lebensgegenwart Jesu als Erlösers die kosmische und ethische Spekulation, Universumsgefühl und Humanitätsgefühl verläßt und alte herrnhutersche Gewißheiten von dem in Geschichte der Christenheit und in Gegenwart der christlichen Gemeinde lebendigen Erlöser und Herrn Jesus aufgreift.

W. Herrmann und die deutsche Gegenwart

Es kommt im 19. Jahrhundert öde Zeit für die geschichtliche Lebendigkeit des Erlösers. Orthodoxie und Rationalismus halten sich beide an die Erlösung als Dogma oder Idee. Der geschichtliche Mensch Jesus Christus wird zugedeckt unter dem Schutt des Abbaumaterials historischer Kritik. Aber nur die schwachen Herzen und Köpfe haben daran den Glauben verloren; denn die Gestalt des geschichtlichen Jesus erstand aus eigener Kraft, nicht aus Vermögen der Historiker, in der Frömmigkeit eines neuen Theologengeschlechts.

Es sind die Theologen um Albrecht Ritschl, die den Weg zum geschichtlichen Erlöser wieder aufgetan haben. Wilhelm Herrmann, der bedeutendste Dogmatiker unter ihnen, würde besser sagen: in der Beschäftigung mit der Geschichte Jesu und in der wissenschaftlichen wahrhaftigen Untersuchung ihres geschichtlichen Bestandes ging das wirkliche Leben Jesu Christi ihnen

auf und berührte sie. Daher erklärt sich, daß alle Träger dieser Theologie historisch arbeitende Theologen waren, zum Teil in der Geschichtswissenschaft ihre Lebenskraft erschöpften: Albr. Ritschl† und sein Sohn Otto Ritschl, Rattenbusch und Wendt, Haering und Herrmann†, v. Harnack, Jülicher und Wernle, Joh. Weiß† und Bouffet†, Heitmüller† und Troeltsch†. Alle diese Männer, die ich als Meister der Geschichte des christlichen Glaubens kenne, nenne und verteidige, haben die Geschichte geliebt, weil sie in ihr das Wesentliche ihres eigenen Lebens gewannen. Die Geschichte des Erlösers Jesus und seines Lebens bis zu uns und unter uns ist, kurz gesagt, der Sinn ihrer gelehrten Geschichtsforschung gewesen. Wenn heute die Neumalklugen, die in der Geschichte nichts lernen noch erleben können, jene Generation christlicher Geschichtsforscher des kaltherzigen Historismus anklagen, so erweist sich diese Behauptung vor der lebendigen Glaubenskraft dieser Männer als eine ganz einfältige Phrase. Als die zwei kühnsten Historiker unter ihnen gelten v. Harnack und Jülicher, deren Gelehrsamkeit uns zum Glück noch heute lebendig ist. Beide großen Geschichtsforscher haben in ihren umfangreichen Lebenswerken es niemals verborgen, daß sie von der Lebenswirklichkeit des Erlösers in der Gegenwart überzeugt sind und nur um deswillen über Marcion und Augustin schreiben, den Römerbrief, die Gleichnisreden Jesu und das Wesen des Christentums deuten. Ihre Bücher sind immer Erforschtes und Erlebtes zugleich; und aus Erleben und um des Erlebens willen wurde geforscht. Beweis dafür sind die Vorläufer, die sie lieben: v. Harnack hat innersten Bezug zur Frömmigkeit Lessings, Jülicher zu Herder. Und in unabweisbarer Konti-

nuität des Denkens haben sie das klassische deutsche Symbol von der Humanität Jesu ²⁷³ aufgenommen. Nicht daß damit eine rationale ethisch-soziale Tugend gemeint wäre; sondern als Geschichtsforscher fassen sie das geistige Leben, das unerklärlich und befreiend aus den Quellen ihnen entgegentrat, in den Grenzbegriff der Geschichte, wo die geistige Person, der Genius in das Allgemein-Menschliche, das Göttliche übergeht. Die Geschichtsmetaphysik des Christentums hat in der hohen Gelehrsamkeit dieser Führer der Geschichtserkenntnis ihr erstes Wort gesprochen. Daß es sehr schwer ist, das zweite und dritte Wort zu finden, haben wir erfahren. Aber wie wagt man es, jene zu schelten, anstatt dankbar zu sein?

Der Lehrer des Glaubens hatte es leichter als die Historiker. Wilhelm Herrmann nahm jede Gabe der Geschichtserkenntnis dankbar an, um sie als religiös überflüssig zu erkennen und beiseite zu legen. Den Mut zu rückhaltloser Intuition in das Leben Jesu entnahm er Luther und erwarb sich eine Einbildung in die Person Jesu Christi, die als einzige lebenswahr ausgesprochene jener Zeit mehr als ein Individualzeugnis persönlicher Frömmigkeit ist. Die Bezeichnung Jesusmystik für sein Erlebnis ist falsch und verständnislos. Denn Herrmanns Glaube hängt an der Gewißheit, daß der geschichtliche Jesus sich ihn einbildet, nicht umgekehrt. Und diesen Glauben von dem gegenwärtigen Leben und der Erlösungskraft Jesu verkündigt einer der strengsten Köpfe der Kantischen Philosophie der Zeit. Daher man W. Herrmann zu den Dualisten rechnen wollte, die von Röhler bis Heim die Wucht des geschichtlichen Christenglaubens durch die abstoßende Blässe der Wissenschaft und des rationalen Dogmas erhöhen wollen. W. Herrmann ist

aber kein Dualist, sondern sein ganzes Denken und sein ganzer Glaube bleibt innerhalb der Grenzen der Geschichte. Und die Geistesgeschichte hat ihre Gründe und Abgründe, die die natürliche Rationalität nicht kennt. Wie Pascal kann Herrmann ohne jeden Rationalismus in die unmittelbare Wirklichkeit des Erlösers eintauchen, weil er sich selbst und seinen Glauben innerhalb der Geschichte faßt. Und weil Jesus und Herrmann beide innerhalb der Geschichte, wenn auch durch 1900 Jahre getrennt, Wirklichkeit sind, hat Jesus als geschichtlicher Erlöser seinen Jünger Wilhelm Herrmann wirklich erlöst. Das wäre also der letzte Schritt, nach jenem ersten der Historiker. Und dieser letzte Schritt ist freilich keine Geschichtswissenschaft; daher man ihn als ein Werturteil überhaupt beseitigen und der allgemeinen Lächerlichkeit preisgeben möchte. Solches zu tun wurde freilich den Gegnern schwer, weil sich bald danach in der Philosophie das Prinzip des Wertes sehr fruchtbar erwies und die Vorstellung geistiger Werte allgemeine Anerkennung fand. Aber dabei ist festzustellen, daß die Vorstellung A. Ritschls von religiösen Werten wenig Beifall und Nachfolge gefunden hat und daß W. Herrmann ihr gram war. Es handelt sich in dem geschichtlichen Glauben nicht um Werte, sondern um unabweibare Wirklichkeiten. Ideen mögen als Werte gedeutet werden; die Erlösung durch Jesus Christus in der Geschichte erträgt diese Deutung nicht. Der Erlöser ist kein Wert, sondern eine geistesgeschichtliche Tatsache. Es ist ganz deutlich, daß kritische Neutestamentler²⁷⁴ unserer Tage sich an Wertphilosophien der Gegenwart klammern wollen, um aus dem Irrationalismus der Geschichte in die Rationalität der Werte übergehen zu können. Aber dieser Ver-

sich verzichtet auf die Metaphysik der Geschichte und auf das Wesen des Glaubens. Die Geschichte unseres Glaubens gründet sich auf Tatsachen geschichtlichen Personlebens, die eben nicht als subjektive Werte, sondern als objektive Realitäten in Betracht kommen, einerlei, ob wir sie mit unseren rationalen Wissenschaftsmethoden beweisen können oder nicht.

Herrmanns Anschauung von der Wirklichkeit des Erlösers war keine philosophische Theorie, auch nicht mehr Geschichtsmetaphysik. Sondern Glaube! Aber damit ist nicht gesagt, daß er nicht ganz reale Tatsache wäre. Er ist nicht Mystik, auch nicht Gefühligkeit, historische Sentimentalität. Er ist auch nicht Imagination, Einbildung; denn auch diese sind überbaut durch nüchterne Gewißheit innerhalb des christlichen Glaubenslebens. Jesus Christus, der Mensch unserer persönlichen Geistesgeschichte, tritt uns im individuellen und allgemeinen Geschehen unserer kurzen Lebensstage nahe, gibt uns Vertrauen auf Gottes gnädigen Beistand in unserer täglichen Not und erlöst uns von unserer Schuld. Und diese Glaubensstatsachen sind von W. Herrmann so unmittelbar geschichtlich wirklich, daseinskräftig gemeint, wie das allmorgendliche Waschen von Gesicht und Hand; doch nein, es ist viel wirklicher als Wasser. Wilhelm Herrmann war ein deutscher Frommer wie Luther²⁷⁵.

Die nachfolgende Theologie hat diesen eigentümlichen Glauben Herrmanns gern als ein geschichtsmetaphysisches Unikum hingestellt, und zwar Freunde wie Feinde. Sah man von diesem angeblich unwiederholbaren Glaubenserlebnis ab, so blieb nichts als eine frostige Ethik, über deren Knappheit, Allgemeinheit und unbequeme Wahrhaftigkeit man sich hinwegsetzen konnte. So erledigte man die Theologie Herrmanns,

ohne zu bedenken, daß damit auch Luther erledigt ist. Denn Herrmanns Ethik ist ebenso wie die Luthers nur denkbar und lebbar für den, der dem Heiland Jesus begegnet ist. Und diese Tatsache soll also Unikum sein? Furchtbare Selbsterkenntnis unserer Theologie! Bankrott des Christenglaubens! Nein, es gibt viele Theologen und viele Bücher, die auch heute etwas davon spüren lassen, daß ihnen der geschichtliche Erlöser nahe gekommen und nahe geblieben ist. Ich nenne nur einige Getreue; die es leiden müssen; denn peinlich ist es für den frommen Denker, der zur Fülle des Erlebens in der Geschichte kam, laut genannt zu werden. Johannes Müller hat in seiner Schrift „Jesus, wie ich ihn sehe“²⁷⁶ die Erfassung des geistigen Jesusbildes aus der Geschichte so vollzogen, daß es nicht eine Frage an die Vergangenheit, sondern eine Antwort in der Gegenwart ist. Ein Verkehr mit Jesus ist es; und ist der für uns nicht leichter zu fassen als der mit Gott? Wie Herrmann weiß Müller, daß wir geschichtliche Christen nur durch Jesus zu Gott kommen können, weil wir doch nur mit dem geschichtlichen Erlöser wirklich verkehren können.

Zu dieser Weisheit hat sich auch Martin Rade, nach mancherlei später Neigung zur Ideenreligion, zurückgewandt. War vielleicht doch das seiner Jugend benachbarte Herrnhut und dessen Jesus zu stark? Oder ist es die Jugendliebe zur historischen Theologie, die er mit und unter Harnack faßte? Sein jüngstes Buch „Christus“²⁷⁷ mutet uns als altes und neues Vertrauensbekenntnis an zu dem Jesus der Geschichte, neben dem die Idee des Christus zu leblosem Gedankengefunkel wird. Rade hat in seiner Frühzeit in seltenem Maß die Gabe der Intuition bewährt, besonders an Luther²⁷⁸; er bleibt mit

dem Theologengeschlecht verbunden, das seine Trau auf den durch Jesus in der Geschichte erlösenden Gott setzt.

Die Glaubenslehre von Horst Stephan hat in richtiger Erkenntnis des Wesens der geschichtlichen Religion eine Begründung des Glaubens, die über die Gemeinde Jesu und das Erlebnis Gottes in Jesu handelt, allen Erörterungen des Dogmas vorangestellt²⁷⁹. Diese Betonung des praktisch-geschichtlichen Charakters des Christentums muß rücksichtslos gegen alle spekulative Dogmatik festgestellt werden.

Und Gegenwartszeugen des Auslandes! Philippe Bridel, der welsch-schweizer Theologe, hat schon im Titel seines Buches „Die Menschheit und ihr Führer“²⁸⁰ verraten, daß er den geschichtlichen Erlöser Jesus meint. Der vielsinnige Titel „L'humanité et son chef“ ist nicht zu übersetzen, er sollte in der farbigen Vielschichtigkeit bleiben, die die französische theologische Tradition des Symbolofideismus gestattet. Gefühlsreicher als wir Deutsche hat die romanische Theologie die geschichtliche Intuition der Religion gepflegt; Symbol wurde ihr nie bloßes Begriffssymbol, sondern es blieb Glaubenssymbol, gelebter lebendiger Begriff. Das gibt es, ja das ist Wesen der Theologie, daß sie Religion in lebendigen Begriffen deutet, wie die französische Sprache das geschichtliche Leben zuweilen in berückender Wirklichkeit wach ruft. So hat auch jedes Sprachidiom seine Gnade, den Erlöser aus der Vergangenheit zu gegenwärtiger Erlösungswirkung zu bringen. Und auch Amerika hat eine jüngste Gabe; der anerkannte Prediger Charles W. Gilkey legt seine Vorträge in Indien über „Jesus und unsere Generation“²⁸¹ vor, viel Apologetik, viel Zeitgeschichtliches. Aber unter dem Vielerlei, das ein von Kultur und Gegenwart leicht

bewegtes Amerikanerherz erfüllt, kommt zutage das Erbgut Marburger und Schottischer Theologie, jener Theologie, die vor dem geschichtlichen Erlöser Jesus steht wie Jakob vor Gottes Engel: „Ich lasse dich nicht!“

2. Die durch den geschichtlichen Erlöser bewirkte Erlösung

Der katholische Kirchenhistoriker Josef Wittig ist seit langen Jahren der erste Gelehrte, der wieder ein Leben Jesu zu schreiben gewagt hat. Und für die Historiker ist diese Geschichtsschreibung auch wunderbar genug ausgefallen; denn schon ihr Titel ist so, daß jeder Gelehrte das Werk mit stillem Dank ungelesen beiseite läßt: „Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo“²⁸². Dabei ist es ganz deutlich, daß ohne die genaue Kenntnis der gesamten neutestamentlichen Geschichtsforschung diese unmittelbare Vergegenwärtigung des Erlösers Jesus weder geschaut noch geschrieben werden konnte. Man drückt sich um die wesentliche Größe des Buchs herum mit der Ausrede, Wittig sei eben Dichter. Als ob das eine Entschuldigung wäre für ein ungeschichtliches Phantasieprodukt. Wittig ist kein Dichter mit üppig wuchernder Phantasie; er ist, künstlerisch bestimmt, ein überaus lebenswürdiges literarisches Talent. Weit größer als die Gabe zum Fabulieren ist in ihm die Wahrhaftigkeit und die Empfänglichkeit vor dem wirklichen Leben. Und das wirkliche Leben ergreift diesen Mann in den Geschichten der Evangelien und in den Geschichten seiner Mit-

menschen, der Gläzer Bauern und Handwerker, der Bettler auf den Landstraßen und den Plätzen der Großstadt Breslau. Geschichtliches Personleben in Palästina und in Schlesien, durchzogen und durchwoben von demselben bewegenden Erlösergeist Jesu Christi, der allein die Ursache ist, daß wir heute, katholisch oder evangelisch, weiter an diesem Menschen der Geschichte hängen. Wie will eigentlich anders die Geschichtswissenschaft sich erklären, daß einfältige Leute in Mitteleuropa noch heute diesen Mann in Palästina mit seinem äußerlich unbedeutenden Leben für wirklich und wirksam halten? Bei Friedrich Barbarossa, bei Julius Cäsar mag ja die große politische und wirtschaftliche Leistung solche Phantasienachwirkung rechtfertigen, bei Jesus nicht.

Die unhistorische Erlösungsidee, Mystik, Eschatologie

Aber freilich, hier tritt der moderne Religionserfaß ein; die Idee der Mystik will uns deuten, wieso ein geschichtlicher Mensch als Idee, als reine Gedankenvorstellung in jedem Individuum neu entstehe und sich mit den Farben und Formen bekleide, die eben der neuzeitliche Mensch auf seiner Palette in seiner Phantasie zur Verfügung habe. Der Mensch Jesus hat einen religiös-moralischen Anstoß in die Menschheit gebracht, der durch das Erlösungsversprechen überaus wertvoll und wirksam wurde. Die Idee der Erlösung, wie sie Jesus gedeutet hat, ist daher von überzeitlicher Gültigkeit und löst in der Sehnsucht europäischer Menschheit immer wieder das Bild dessen aus, der das Heil verkündete. Aber nicht seine historische Gestalt, sondern seine Idee ist wesentlich. Fälschlich nimmt die

Christenheit den relativen Menschen für wichtiger als seine absolute Idee; nur weil der Mensch populär anschaulicher ist als die Idee, erweist es sich als gut, an dem Uberglauben von dem geschichtlichen Erlöser festzuhalten. Aber die Erlösung ist doch das Wichtige: die Christen wollen die Sache, das Heil; die Person mag tot sein oder leben: man überlasse sie der historischen Kritik zum Raub oder man sichere sie durch dogmatischen Supranaturalismus, je nach Bedarf.

Es ist bezeichnend, daß Scholastik und Aufklärung, Orthodorie und Liberalismus, Rationalismus und Mystik sich heute in dieser Wendung zur Erlösungsidee einigen. An der Geschichte ist man verzweifelt; der Modern-Positive steht in seinem inneren Zweifel an der geschichtlichen Religion nicht hinter dem kritisch-historischen Theologen zurück. Und der Erlösungsgedanke soll der christlichen Religion weit größere Ausdehnung, ja missionarische Wirkung über die ganze Menschheit sichern an Stelle des fatalen antiken und neuzeitlichen europäischen Individualismus des geschichtlichen Erlöserglaubens.

Diese Erlösungsmystik ist innerhalb des christlichen Glaubens falsch gedacht und ändert den Charakter unserer religiösen Überzeugungen von Grund aus. Wir müssen uns an die geschichtliche Tatsache halten, daß unsere Erlösung von einem geschichtlichen Menschen verkündet worden ist und vollzogen wird. Dann ist es klar, daß diese Erlösung in der Zeit und ihrem geschichtlichen Ablauf erfolgt, ebenso wie der Erlöser diese frohe Botschaft in seiner geschichtlichen Stunde verkündete. Es mag sein, daß die östliche Menschheit in überzeitlichen Gedanken und Formen Erlösung hat²⁸³. Aber die europäische Christenheit muß sich unter das Schicksal beugen, daß die ihr zukommende

Erlösung innerhalb der Geschichte nur durch den geschichtlichen Erlöser wirklich und tatsächlich ist.

Weil unsere Religion, der Glaube an Gott, den Vater Jesu Christi, ein ganz in dem Geschichtsablauf entstandener, verkündeter und weiterwirkender Glaube ist, so hat unsere Religion die Eigentümlichkeit, daß in ihr alles der Zeit und ihrer Gestaltung angehört. Da Jesus der in der Zeit lebende Mensch war, so gehörte auch sein Gottbewußtsein der Zeit und der geschichtlichen Menschheit an. Der Gott, der Vater ist von Jesus und uns allen, ist doch wirklich ganz Zeitgeschichte. Und durch Jesus, den Erlöser in der Geschichte, sind alle unsere religiösen Begriffe und Vorstellungen in unser zeitgeschichtliches Bewußtsein versetzt und bleiben darin, so lange er unser Erlöser ist. Kein Zweifel, daß es auch noch anderes Gottbewußtsein gibt, das wir Offenbarung nennen und dem eine ganz eigene Untersuchung gilt²⁸⁴. Da gibt es Vision und Audition der Gottheit, eine Schau von der Gewalt, wie Jesajas Kap. 6 sie uns wiedergegeben hat. Offenbarung kann geschichtslos, übergeschichtlich sein. Auch Jesus hat das gewußt und erlebt. Wenn aber Jesus für die Christenheit der Offenbarer der Erlösung geworden ist, so nicht dadurch, daß er jedem einzelnen von Millionen Menschen als übergeschichtlicher Geist sich offenbart hat. Sondern Jesus ist unser Erlöser, weil er innerhalb der Menschengeschichte den klaren eindeutigen Gang der geistigen Kontinuität und Tradition geschritten ist und jedem Menschenwesen, das in dieser Tradition steht, auf die natürlichste Weise innerhalb von Raum und Zeit begegnen kann. Die eigentliche Macht der christlichen Erlösung liegt in dieser geschichtlichen Zugänglichkeit für alle, die seines Geistes sind. Und sein Geist ist innerhalb unserer Zeit-

geschichte vorhanden und zu haben, als wäre er unseres Geschlechts. Die christliche Erlösung kann daher unter keinen Umständen ihre geschichtliche Relativität in Raum und Zeit drangeben; darin unterscheidet sie sich grundsätzlich von Erlösungs-ideen und deren Eigenart und bekennt sich zu ihrem begrenzten Schicksal als geschichtliche Religion. Zugleich behauptet sie aber innerhalb ihrer Geschichte eine ganz unbegrenzte wirklichkeitsmäßige individuelle Erlösungskraft. Die christliche Erlösung in der Geschichte hat allein Grund und Recht, an den Wert der Menschenseele, an ihre Erhaltung innerhalb der Geschichte zu glauben, da ihr geschichtlicher Erlöser diese Kraft innerhalb der Geschichte selbst bewährt hat. Weil Jesus nicht der Stifter einer Religionsidee ist, sondern der Erlöser, der seinen Heilsgedanken in seiner Individualgestalt weiterlebt in der christlichen Geistes- und Sittengeschichte bis zu uns, hat auch der Christ innerhalb seines geschichtlichen Lebens Recht und Gewißheit, ein Vertrauen auf diese unbedingte Liebe und ihre Erlösungsmacht zu setzen. Ob diese unbedingte beseligende Gnadenkraft Jesu innerhalb der Geschichte unendlich fortgehe, ist keine Frage mehr der geschichtlichen Religion und ihres Glaubens. Innerhalb unserer Zeitgeschichte gilt das unbedingte Leben Jesu als erlösend; es gilt in dem geistigen Lebenskreis, in dem wir geboren sind und der durch Jesu Erlöserwillen eben christlich ist und nicht anders. Der Name „Christ“ hat eine schlechthin geschichts-metaphysische Bedeutung; er sagt, daß der Träger dieses Namens in einer geschichtswirklichen Geistesverbindung mit dem Erlöser Jesus Christus steht. Daß Millionen der Träger dieses Namens das nicht wissen noch dessen je bewußt werden, ändert nichts an der Tatsache, daß es so ist.

Gegen diese starke geschichtliche Eingrenzung der Erlösung durch Jesus Christus wird von frommen Denkern und Gelehrten heute eingewendet, daß der Jesus, den uns das Neue Testament zeigt, sehr stark um das Jenseit des geschichtlichen Lebens gerungen habe. Das zeigten Jesu Offenbarungsgedanken und seine eschatologische Einstellung, die den zeitgeschichtlichen Rahmen sprengen. Ich halte diese Meinung für geschichtspsychologisch und religionsphilosophisch irrig und für eine moderne Deutung, die die eigene mystische und pietistische Seelenunruhe in die geschichtsbeherrschende Frömmigkeit Jesu einträgt. Kein Zweifel, daß auch Jesu Glaube welt- und geschichtsüberlegen war. Aber gerade darum blieben seine Vorstellungen im allgemeinen ganz innerhalb seiner Zeit. Nur zuweilen brandete seine fromme Phantasie gewaltig gegen die Grenzen der Menschheit und ergoß sich dann in das uralte Becken der Utopie oder Eschatologie, dabei im Grunde nur wieder eine neue Geschichte an die alte anhängend. Alle Eschatologie bleibt innerhalb der menschlichen Geschichtsgrenzen; das Reich Gottes, das tausendjährige Reich, alle Sehnsuchtsformen zukünftigen Lebens sind nichts als anders gewendete Ausgestaltungen des menschlichen Geisteslebens. Mit Gottes Hilfe wird aus allem Bösen zuletzt das Gute kommen. So erhofft es der Christ für die Endzeit. Gut und Böse aber gehören der Menschengeschichte an, nicht dem absoluten Gottesgeist.

Das Leben Jesu und seine Wirkung als Erlöser ist nun leßthin allein unter eschatologischem Gesichtspunkt betrachtet worden; das hat dazu beigetragen, die Erlösung als eine Idee anzusehen, im Sinne eines mystischen oder dogmatisch tatsächlichen Endgerichts. Denn das Gericht streng historisch zu fassen, haben

die heutigen Theologen nicht gewagt: sonst hätten sie ja an 1914—18 genug Gericht und brauchten damit nicht weiter zu drohen. Aber Gericht ist Geschichte; nur innerhalb der Geschichte gibt es Böse und Gute, Gerechte und Ungerechte, Schafe und Böcke. Und die ganze Gerichts- und Erlösungspredigt Jesu bleibt daher innerhalb der Grenzen der Humanität.

M. Dibelius, der mit bedeutender Tiefe den Endglauben Jesu als die wesentliche Erlösungskraft des Evangeliums ansieht, da er übergeschichtlich sei, sagt in seinem jüngsten Buch: „Jesus ist nicht unter Menschen gegangen, weil er mehr Humanität hatte als der Täufer, sondern weil schöpferische Kräfte in ihm wirkten. Die aktuelle Zuspitzung der Sendung Jesu durch den Endglauben ist auch eine persönliche Zuspitzung auf den Gedanken selbst hin. Der Mann, der in diesem höchsten kritischen Augenblick nicht nur Botschaft vor die Menschen bringt, sondern unter die Menschen gesandt wird, trägt nicht nur mit seinem Wort, sondern mit seiner Person die Verantwortung dieser kosmischen Stunde.“²⁸⁵ Mir liegt es fern, gegen den tiefen geschichtsphilosophischen Sinn und Gehalt dieser Sätze etwas einzuwenden; aber gegen ihre moderne Verschiebung in scheinbar transzendente Sphären muß ich Einwendung erheben. Dibelius stellt Humanität und schöpferische Kräfte in Gegensatz. Das ist ein Irrtum. Denn die schöpferischen Kräfte sind der Aufbau der menschlichen Geistesgeschichte, die man als Humanität bezeichnet. Schöpfung ist das Prinzip der Geschichtsmetaphysik, sei es Naturgeschichte, sei es Geistesgeschichte. Schelling ist der erste Denker, der den Geschichtsbegriff der Schöpfung richtig gedacht hat²⁸⁶. Und einen anderen Schöpfungsbegriff als den der Humanitätsgeschichte kann der Mensch

überhaupt nicht denken. Die Schöpfung von Himmel und Erde und Mensch (Gen. 1) ist doch human, sogar extrem human. Daher ist auch mit „höchstem kritischem Augenblick“ und „kosmischer Stunde“ gar nichts Übergeschichtliches oder Übermenschliches gesagt. Der Kosmos, soweit er in unser Bewußtsein eingeht, ist eben ein Stück menschlicher Geistes- und Seeleneinbildung, und jede kritische Stunde der Menschheit ist eine geschichtliche Stunde innerhalb der Humanität. Daß Jesus in einer für die Menschheitsgeschichte entscheidenden Zeit in sie eingriff, daran ist kein Zweifel; denn er hat durch sein geschichtliches Leben und Sterben einen großen Teil der Menschheit innerhalb der Geschichte erlöst. Aber der Kosmos hat sich darum nicht bekümmert, was wir geschichtliche Menschen mit unserem bißchen Naturbeherrschung und Geistgestaltung anstellen. Der Geschichtsphilosoph Paulus hat es richtig gesagt: „Als die Zeit erfüllet ward.“ Zeit der Menschengeschichte war es; und innerhalb dieser Zeitgeschichte war es Zeit für den Eingriff des Gottesgeistes in die Menschengeschichte, und zwar in der Gestalt eines geschichtlichen Menschen, des Erlösers Jesus. Daher ist es nicht von ungefähr, daß sich das wesentliche Leben und Lehren, Leiden und Sterben Jesu innerhalb der Menschengeschichte und ihrer humanen Ziele deuten läßt. Die Erlösung, die Jesus innerhalb der Geschichte gibt, ist zweifellos human gemeint und kann nur von dem geschichtlichen Menschen erlebt und angenommen werden.

Die eschatologische Deutung der Erlösung versucht, die geschichtliche Wirklichkeit durch die Erlösungsidee zu ersetzen und sich damit den mystischen Erlösungsideen des Ostens anzunähern, die zweifellos nicht human und nicht geschichtlich be-

dingt sind. Zugleich aber kommt diese Eschatologie der kirchlich interessierten Dogmatik entgegen, die, ob katholisch oder protestantisch, in einwandfreien rationalen Lehren mehr Sicherheit findet als in dem freien Erleben des Erlösers innerhalb der eigenen Seelengeschichte. Das Interesse der Kirchen an der Eschatologie der Urchristenheit und in unserer Zeit kann aber nicht hindern, es als egoistisch und sekundär hinzustellen. Der Eifer für die Eschatologie hat zumeist klerikale Tendenz und richtet sich gegen geschichtliche Klarheit und Wahrheit; die Eschatologie selbst ist eine Wunschform des frommen Lebens, die wie bei Jesus so bei uns ihr Teilrecht hat. Aber sie kann niemals die geschichtliche Gestalt des Erlösers überwuchern, der eben nicht als Paraklet und Richter der Endzeit und Ewigkeit, sondern als geschichtlicher Mensch bei uns ist alle Tage bis an unserer Geschichte Ende.

Es ist mir ein ehrlicher Schmerz, an einer so bedeutenden Erscheinung der liberalen Theologie wie der Religionsphilosophie Rudolf Ottos vorbeigehen zu müssen. Ihr Verdienst um die Aufhellung der Religion als eines mystischen Ideenphänomens liegt zutage; für das Wesen östlichen Glaubens und östlicher Frömmigkeit haben wir durch Otto ein neues, richtigeres Verständnis gewonnen und wohl auch für das Wesen der Religion mancherlei gelernt. Das kann aber leider nicht ändern, daß Ottos theologisches Denken von Anfang an in eine abstrakt philosophische Methode sich eingespannt hat, die einen letzten Übergang aus historischer Kritik in das Geschichtserlebnis des Christen verhindert²⁸⁷. Der große kritische Religionsbeobachter unserer Zeit, Ernst Troeltsch, hat das wohl erkannt²⁸⁸. Besser machen konnte er's zwar auch nicht. Aber er blieb doch mit seiner

ganzen Frömmigkeit verwurzelt im christlichen Europa. Was soll uns dagegen die asiatische Mystik, die in hellen Haufen aus Indien in unsere Christenlande läuft, alle mit dem Kennzeichen „Numinos“ an die Anschrift Otto und Hauer in Marburg? Ein ganz anderer Geist ist in diesen Denkern: sie sind europamüde, christentumsmüde; Grund genug liegt ja vor! Aber ich bin nicht müde geworden, die Geschichte Jesu Christi in Europa, in unserem Volk und in mir selbst als eine Geschichte der Gnade zu schauen und zu deuten. Ich liebe diese Geschichte des Christenvolks, seiner und meiner Seele; daher glaube ich an den geschichtlichen Erlöser und nicht an das Heilige. Aber darüber zu streiten geht nicht an.

Noch eine letzte Möglichkeit der Wendung des geschichtlichen Erlösers in die Idee wäre zu erwähnen: die streng rationalistische, moralistische. Sie ist in Deutschland nach 1918 derart in Mißkredit gekommen, daß man kaum wagt zu gestehen, wie wertvoll sie ist. Wenn nun schon einmal geschichtliches Leben in Ideen versteinert werden muß, dann doch wenigstens in eine religiös-sittliche Idee. Und nach unserem Dafürhalten scheint diese Umdenkung am ehesten an Jesus erlaubt zu sein. „Vergib uns unsere Schuld, führe uns nicht in Versuchung, erlöse uns vom Übel“: es klingt dies Gebet sehr fatal moralisch in die Ohren einer Zeit, die religiös ohne Moral weiterzukommen hofft. Übergeschichtliches Denken!

Der angloamerikanische Geist hat das Verdienst, daß er sich eines moralischen Christentums nicht schämt. Es ist nicht die Frage, ob er danach handelt: denn das tut heute kein Volk und kein Mensch. Aber eine wissenschaftliche Theologie in England und Amerika hat den Mut, die sittliche Idee des Evan-

geliums als die Erlösung hinzustellen und daraus die Folgerung der religiös-sittlichen Bearbeitung und Umwandlung der Gegenwart zu ziehen. „Üble Aufklärung, übler Aktivismus“ sagt der Europäer und erlabt sich an seinen Religionsgefühlen. Jene Theologie aber studiert Geschichte, englische Religionsgeschichte, und findet in ihr ein Buch mit dem Titel „Die Vernünftigkeit des Christentums.“²⁸⁹ Was John Locke in diesem berühmten Buch dem europäischen Christentum geleistet hat, ist ihm unvergessen. Er zerstörte den Aberglauben, er rettete das Vertrauen in die geschichtliche Kontinuität der christlichen Gesinnungen und Überzeugungen, er erfaßte die Erlöserkraft am geschichtlichen Menschen und er entband diese Kraft zu zeitgenössischer sittlicher Aktivität. Daher steht die religiöse Lebensleistung dieses christlichen Aufklärers monumental über dem Europa des 17. Jahrhunderts.

Diese Tat hat der Amerikaner D. C. Macintosh, der Religionsphilosoph an der Yale-Universität in New Haven, neu entdeckt und in einem ebenso betitelten Buch „The Reasonableness of Christianity“²⁹⁰ nachbeschrieben. Es soll kein Zweifel sein: Locke ist größer. Wir stehen alle ziemlich dumm da vor den Denkern der Aufklärung, die Deutschen von heute noch viel mehr als die Amerikaner. Aber der Mut, mit dem Macintosh den Christenglauben in eine zeitlose moralische Erlösungstheorie umwandelt, hat eben doch die Logik und die Ethik als Fürsprecher. Dem historischen Jesus sind fünfzehn Seiten gewidmet von etwa dreihundert: Locke hat etwas mehr Platz für Jesus gehabt. Und dann lesen wir den Satz: „Wir haben genügend Grund gefunden zu dem Schluß, daß ein wesentlich christlicher Glaube an Gott und eine wesentlich christliche Erfahrung

von sittlicher Erlösung durch richtiges religiöses Begreifen logisch möglich ist ohne Christologie oder einen gesicherten Glauben an die Geschichtlichkeit Jesu.“²⁹¹ Der Satz ist klar und eindeutig und dafür sind wir dem amerikanischen Theologen dankbar. Ferner scheint mir kein Zweifel, daß man eine solche wesentlich christliche Erfahrung von sittlicher Erlösung haben kann, und ich weiß, daß viele gute Christen in Amerika sie haben. Diese Menschen leiden ganz gewiß Not durch den Mangel an geschichtlicher Kontinuität von Jesus bis zu uns. Die Tradition der Pilgerväter ist dünn geworden in neuen Räumen und langen Zeiten. Und wenn der geschichtliche Lebensstrom nur noch schwach ist, so hält man sich an das religiös-sittliche Gebilde der Bergpredigt und an die Ideen des Evangeliums. Aber indem man das tut, tritt man auch in Amerika unter die Lebenskräfte des Herrn und Meisters; unbewußt wirkt der heroische Lebensmut, die herrliche Aufopferung, die göttliche Liebe durch den Erlösersmenschen auch auf das neue Volk, das der Geschichtlichkeit Jesu sich lieber ent schlagen möchte. Die Intellektuellen Europas denken ja genau so, nur sind sie nicht so ehrlich. Auch sie sagen, daß man doch sein Seelenheil nicht auf eine so unsichere und von der Wissenschaft angezweifelte Sache wie das Leben eines Menschen stützen dürfe. Ja, er war aber doch keine Sache, sondern eine Person, daß heißt das einzig sichere Geistesgebilde, das wir Menschen überhaupt auf Erden haben. Ist denn ein Stein, ein Fels sicherer als ein Mitmensch, der mit mir redet, lebt, zu mir geistig kommt über alle Zeiten hinweg, aus Büchern und Schriften, aus der Liebe und Treue derer, die ihn einst und jetzt lieben? In dem Satz des amerikanischen Professors ist ein Fehler: er übersieht, daß die christ-

liche Erfahrung von sittlicher Erlösung logisch nur möglich ist innerhalb der geschichtlichen europäisch-amerikanischen Denkentwicklung. Diese seine Denkentwicklung geht aber, wie er selbst sagt, nicht auf Platon, Aristoteles und die Stoa zurück, sondern auf christliches Gedankengut. Dieses christliche Gut muß aber unbedingt von einem geschichtlichen Menschen gedacht worden sein; denn anderes Gedankengut als menschliches gibt es nicht. So wäre auch in diesem logischen und ethischen Faden Amerikas das Moment des geistigen Ursprungs, der historische Gedankenanfang, die Kraftbewegung des Schöpfers der Humanität, des Erlösers, aufgezeigt.

Was als Aufgabe bleibt, ist, daß in jeder christlich-sittlichen Erlösungslehre dieser Ursprung in Jesus zu Bewußtsein komme. Dann setzt sich Jesus selbst als Erlöser auch in jedem amerikanischen Christen durch und erweckt jenes gläubige Vertrauen in die Wirklichkeit der Erlösung, die uns allen nützt. Rationale Ideen allein geben nicht Erlösung; aber sie haben das Verdienst, das man von ihnen einen Weg zum geschichtlichen Erlöser findet. Die moralisierende Aufklärung hat nur ganz selten den Zusammenhang mit dem geschichtlichen Erlöser verloren, die Mystiker dagegen sehr häufig. Daher dürfte auch unserem europäischen Geschlecht aus seinen verworrenen Religionsideen nur durch sittliche Selbstkritik und Buße innerhalb des eigenen sündigen Geschichtslebens der Weg zu dem Erlebnis des Erlösers Jesus Christus zu zeigen sein.

Die Erlösung in Raum und Zeit

Also ist erwiesen, daß die Erlösung des Christen innerhalb der Geschichte nur eine sittliche Erlösung sein kann; und diese

kann im geschichtlichen Ablauf nur erfolgen durch einen Menschen, da Ideen in der Geschichte ebensowenig von Sünde und Übel befreien können als Wunder. Der geschichtliche Mensch Jesus Christus steht daher als einziger und unentbehrlicher Erlöser in unserem geschichtlichen Leben, und uns Christen bleibt logisch und ethisch und geschichtsphilosophisch gar nichts anderes übrig, als Logik, Ethik und Philosophie zu lassen und auf Jesus Christus zu vertrauen.

Damit hat aber die Erlösung innerhalb von Raum und Zeit keineswegs ihre Grenze erreicht; vielmehr ist die Erkenntnis gewonnen, daß die Erlösung durch Jesus Christus die Grenzen von Raum und Zeit überhaupt nicht überschreiten kann. Ein starker Gegensatz gegen Lessing und die Lehre von der Relativität alles Geschichtlichen tritt auf, der sich zuspitzen kann in den Lehrsatz: nur der geschichtliche Mensch erlöst in der christlichen Religion. Das Historische ist also der Rahmen, innerhalb dessen es für den Christen Erlösung geben kann. Denn der Erlöser selbst und alle seine erlösenden Wirkungen bleiben innerhalb der Geschichte und vollziehen sich an geschichtlichen Menschen und deren geschichtlichem Geistesleben. Daß das Ewige des Geistes, das wir glauben, nur innerhalb der Endlichkeit geschichtlichen Lebens zu den Menschen kommen kann, ist im Grunde die Paradoxie jeder Religion. Der Christenglaube aber legt in dem Bunde von Ewigem und Endlichem gerade auf das endliche Moment, die menschliche Person und ihre endliche Geschichte, den Wert. Er gibt dem geschichtlichen Leben den Akzent des erlösenden Gottes und erfährt seine Befreiung wider alle Vernunft innerhalb der christlichen Erlösungsgeschichte, die allein Leben hat.

Hier hat die religionsphilosophische Darlegung ein Ende und es beginnen jene wesentlichen frommen subjektiven Erörterungen, die wir mit dem irreführenden Titel: Dogmatik oder Glaubenslehre bezeichnen. Auf diese christlichen Gedanken, die der geschichtliche Erlöser auf unser Vertrauen in seine geschichtliche Erlöserkraft hin in uns erweckt, ist noch kurz hinzuweisen. Denn auch jetzt kann sich Erlösung im christlichen Erleben nie zu einer Ideentheorie verflüchtigen; sondern jeder Erlösungsgedanke bleibt bezogen auf den geschichtlichen Erlöser. Die Erlösung von Weltleid und Übel ebenso wie die Erlösung von Sünde und Ohnmacht sind geschichtliche Seelenvorgänge in geschichtlicher Menschennot. Der Erlösermensch ist daher die einzig denkbare Gestalt, die aus der Not von Übel und Sünde herausführen kann.

Erlösung von Weltleid und Übel

Geben wir diesen Gedanken nach, so zeigt sich uns als geschichtlicher Raum und als geschichtliche Zeit unserer Not die Naturgeschichte der Welt und des Menschen. Es ist kein Zufall, daß der Erlöser Jesus sich dieser naturgeschichtlichen Lage des Menschen besonders angenommen hat und von dem Druck des Übels und des Leides, der Schmerzen und der Trauer zu befreien suchte. Diese Erlösergewalt der Lösung von dem Übel hat er im Glauben der Christenheit beibehalten; der Fromme erbittet und erhofft auch heute von seinem Heiland Befreiung von der Weltangst und Naturnot²⁹².

Die kirchliche Lehre hat anders geurteilt und das Bild des Menschen innerhalb der Geschichte verfälscht. Ihr galt alles

Übel als Folge von Sünde, im letzten Sinn als Strafe für Adams Sünde. Daher zehrt die Sünde das Böse in sich auf. Diese Kirchenauffassung entspricht nicht den geschichtspsychologischen Tatsachen. Wir finden uns in einem leidvollen Dasein vor; Jesus selbst setzt ebenso eine Welt der Not und des Bösen voraus. Dabei zweifelt er nicht an dem göttlichen Ursprung dieser Welt noch am göttlichen Sinn ihrer Geschichte noch an ihrem göttlichen Ziel, wenn sie auch übel ist. Vielmehr verkündet er die große geschichtliche Erlösung durch den Schöpfergott, der aus unerkennbaren Gründen die Welt so gemacht hat, der aber auf sie die Aufrichtung reiner, restloser Gottesherrschaft folgen lassen wird. Diese allgemeinste Fassung der Erlösungsvorstellung ist daher auch die Grundlage für das Wirken des Erlösers.

In dieser Erlösungsvorstellung wird nun Geschichte und Ewigkeitsidee, Diesseits und Jenseits eigentümlich verbunden. Denn wenn auch im Jenseits sich erst die Befreiung vom Übel vollendet, so beginnt sie doch im Diesseits. Und bei der christlich-sittlichen Art ist es klar, daß dieser Beginn der Übelsbefreiung nicht äußerlich, sondern innerlich und notwendig ist. Die Hingabe unseres Willens an Gott bahnt den Prozeß der Erlösung an; die Zuversicht auf die gnadenvolle Erlösungsgesinnung Gottes führt uns zu einem höheren inneren Stand. In Hingebung und Vertrauen beginnt die Gottesherrschaft über unsere Seelen auf Erden, wobei die üblen Hemmungen und Bedrückungen des irdischen Daseins sich für unser Empfinden lindern, um endlich in der Vollendung wegzufallen. Der Beginn der Erlösung ist also Beginn der Seligkeit des Christen, die im Jenseits fortsetzt, wozu der Grund im Diesseits gelegt

ist. Sie beginnt bei dem Zusammentreffen mit dem geschichtlichen Erlöser.

Diese Erlösung vom Übel vollzieht sich im Menschen durch das Vertrauen auf das göttliche Leben in der Geschichte. Durch den Zusammenhang mit dem göttlichen Leben in der geschichtlichen Gegenwart wird der Mensch sicher der ewigen Werte des Geistes, denen gegenüber die Übel dieser Welt geringfügig zu sein scheinen. Ja, der Mensch kann sogar in diesen Hemmungen Läuterungsmittel erblicken, die seinen Willen reiner auf das höhere Leben richten und zum Ansporn seiner Arbeit an sich selbst werden. Immer erscheinen also die Übel als etwas Vorübergehendes, das der sich empor kämpfenden, unfertigen Geisteswelt angehört. Auch große geschichtliche Katastrophen, durch die Natur oder durch den Menschen verursacht, wirken vor der geschichtlichen Macht des Erlösers nur als kurzfristige Hemmungen, während seine Erlösung langfristig und allmählich die Widerstände dieses Mion restlos überwindet.

Erlösung von Sünde und Ohnmacht

Die Erlösung von Schuld vollzieht sich im Christentum durch den Gedanken der Sündenvergebung. Durch die Vermittlung des geschichtlichen Jesus und seiner Geisteswelt wird dem Menschen ohne sein Zutun oder Erwirken die Erlösung zuteil. Die lebendigen Mächte der Offenbarung, die in Jesu Gestalt und Geist unvergängliche Kraft der Geschichte geworden sind, fassen die Menschen und ziehen sie in den Bereich der Freiheit, wenn sie demütige Hingebung, Empfänglichkeit, Glauben zeigen. Eine göttliche Initiative bringt der geschichtlichen

Christenheit durch Jesus Christus den höheren Geisteszustand und damit die Gewißheit der Sündenvergebung. Also wiederum nichts von Selbsterlösung; vielmehr: indem der Glaube den Erlöser Jesus und seine Erlösung von Sünde ergreift, wird er zugleich von der sündenvergebenden Gnade ergriffen.

Der Erlösungsgedanke ist daher nicht auf die Rechtfertigung zu beschränken. Gerade die Lehre und das Wesen Jesu zeigen uns den weiten Sinn der Erlösung, daß die Sündenvergebung als Wirkung eines erneuten und erhöhten Lebens zu betrachten ist. Aus der Gemeinschaft mit Gottes Offenbarung in Christus entsteht ein religiöses Selbstbewußtsein, das sich dem Bewußtsein bisheriger Sündhaftigkeit entgegensetzt (Schleiermacher). Dabei ist aber nicht zu verkennen, daß dieser ganze Zustand der Gottese Gemeinschaft und Erlösung allein auf göttlichen Akt in der Geschichte zurückgeht (Ritschl).

Der Begriff „Erlösung“ hat im deutschen Sprach- und Glaubensleben einen zu negativen Klang. Gerade durch Luthers Sünden=Gnaden=Erlebnis haben wir alle das Gefühl einer Leere geerbt, als ob Erlösung der ersehnte Verlust der eigenen und gesamten Sündengeschichte sei. Und da ja alle Geschichte Übel und Sünde sei, so sei der erlöste Christ endlich das erhoffte geschichtslose oder übergeschichtliche Wesen ähnlich dem Adam vor dem Fall. Diese Vorstellung ist mythologisch und wird sofort getilgt, wenn wir statt Erlösung das Heil setzen. „Es ist das Heil uns kommen her“; das Lied des Paulus Operatus sieht ganz richtig in der positiven Verwandlung des geschichtlichen Christenlebens das Wesen der Soteria. Der Glaube an den geschichtlichen Erlöser gibt seinen Jüngern die Kraft, die er selbst zur Neugestaltung des geschichtlichen Lebens hatte. Aus

einer neuen Ordnung der menschlichen Seelen erfolgt eine neue Ordnung der geschichtlichen Dinge und Verhältnisse. Und daher hat die christliche Sittenlehre in dem geschichtlichen Erlöser ihren Ursprung. Die Erlösung in der Geschichte durch den Erlöser gibt daher den Christen jenen Mut zur Umwandlung der geschichtlichen Verhältnisse, den Jesus als Arbeit am Reich Gottes forderte, den die Urgemeinde hatte und den die Reformatoren vollzogen. Auch Luther hatte dieses Bewußtsein vom positiven Kräftezuwachs in hohem Maße, wenn auch die Träger des reformierten Glaubens diese Kräfte glücklicher angewendet haben.

Hat die Erlösung durch Jesus Christus in der Geschichte diese aktive sittliche Bedeutung, daß Christen die Welt bessern und neu gestalten sollen, so versteht sich auch die Bedeutung der Gemeinde als Gemeinschaft des Heils, das da war, ist und kommt. Der geschichtliche Erlöser gibt denen, die auf seine Kraft vertrauen, Freiheit von Sünde und Freiheit zu neuem Leben. Die Gnade Gottes durch Christus ist die Möglichkeit zu neuer Gestaltung der Menschengemeinschaft, die als eine Gemeinschaft der Erlösung die geschichtliche Heilsmitteilung Jesu besitzt. Innerhalb des geschichtlich-sittlichen Lebens wird der Glaube der Gemeinde an ihren Herrn und Heiland stets neu wirksam, tätig und geht über die Gegenwart rastlos vorwärts in eine geschichtlich nicht zu ermessende Zukunft. Der Christ aber faßt als Erlösung nicht diese Zukunft, sondern seine eigene geschichtliche Gegenwart, die er aus den erlösenden Händen des über das geschichtliche Leben waltenden Herrn als Gabe und Aufgabe in der Zeit und für seine Zeit, für seine Brüder nimmt.

Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes durch Jesus Christus

Wenn dieser Wandel dem Christen der Weg zur Freiheit aus Gnade wird, wenn die Allmacht der Gottesgnade in seinem Leben deutlich wird, so geschieht das innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit nur durch die Lebensmacht, die der Erlöser unverändert behauptet hat. Denn die Erlösung, die den Widerstand der Welt und der Sünde beseitigt und positive Schaffenskräfte im frommen Menschen auslöst, kommt nicht aus irgendwelchem Selbsterkenntnisprozeß, wie der Rationalismus will. Sondern dieser Erlösungsgedanke erscheint seltsamerweise als eine in der Geschichte werdende Schöpfung. Ausgegangen von Jesus kommt der Gedanke durch die christliche Gemeinde zu uns als eine Gabe, ein Geschenk Gottes, das uns befähigt, seine Macht als umwandelnde, erneuernde Lebenskraft zu ergreifen. Dieser Gedanke der Erlösung ist deshalb der höchste, weil er Jesu geschichtliche Geistesbedeutung am sichtbarsten widerspiegelt; aber sie ist ganz zurückgeführt auf die Tat, daß er uns der Erlösung durch Gott allein völlig sicher gemacht hat. Die Erlösung heißt nun Gnade: das will sagen, daß sie nicht durch irgendwelchen immanenten Ablauf erfolgt, sondern daß ein transzendenter Eingriff, eine Übertragung Gottes vorliegt.

Damit, daß die Erlösung Gnade, das heißt Geschenk ist, ist aber alle Gesetzes- und Vergeltungstheorie völlig überwunden. Sie ist auch nicht Belohnung, sondern eben nur Geschenk; sie rechnet auf Empfänglichkeit, Hingabe, Glaube; sie setzt Demut voraus, die nicht auf sich vertraut, sondern die die Wesensvollendung empfangen will. Gnade ist also das Hin-

eintreten göttlichen Lebens in den Menschen, wobei alles Verdienst und Würdigkeit des Menschen wegfällt; sie erfüllt sich als schaffende, erziehende, vollendende Liebe Gottes. Der Mensch geht durch Kampf und Arbeit, Niederlagen der eigenen Kraft und durch Erkenntnis seines Abstandes von Gott, also durch sein Elend, langsam dem Empfang des göttlichen Lebens aus Gnade entgegen. Sein Glaube aber, der den Heiland in seiner geschichtlichen Wirklichkeit getroffen und erlebt hat, nimmt den langsamen Vollzug der Gottesgnade in der Geschichte vorweg in eine einzige Gnadentat, die an seinem eigenen irdischen Gegenwartsleben geschieht. „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt.“ Diese Behauptung hat in jedem Wort die ganze Wucht geschichtlicher Wirklichkeit und überzeitlicher Gegenwart: Ichbewußtsein, Wissen, Erlöser, Leben. Mehr ist bisher in keinem Glauben der Menschheit zu haben gewesen. Und uns ist es genug für Zeit und Zukunft.

Alleingeltung des geschichtlichen Erlösers

In der Gestaltung des christlichen Glaubens hängt die Theorie der Erlösung von der geschichtlichen Tatsache des Erlösers ab. Daher hat sich in dieser Religion eine Entwicklung der Lehrvorstellungen ergeben, die von allen anderen Religionen abweicht. Es kann kein Zweifel sein, daß die Lehre von der Erlösung durch Jesus Christus das Fundament des christlichen Glaubens ist. Diese Überzeugung von dem Heil durch Jesus Christus unterscheidet sich aber grundsätzlich von einem Erlösungsdogma. Das Dogma oder die Lehre hat die gesetzmäßige Eigentümlichkeit, daß sie das naturgeschichtliche oder geistesgeschichtliche Leben in eine philosophische Theorie über-

führt. Aus lebendigem Gefühl der Gewißheit muß der starre Gedanke von einem Wissen werden, das nun doch kein Wissen ist. Dogma ist Glaubenswissen, Glaubenserkenntnis; und es ist kein Zweifel, daß solche Dogmen als Rationalismus und Mystik einen gewissen Wahrheitsgehalt haben. Aber sicher ist, daß sich diese dogmatische Methode auf die Erlösung durch Jesus Christus nicht anwenden läßt. Zwar ist sie stets verwendet worden und wird weiter angewandt; aber der Erfolg ist stets, daß der geschichtliche Jesus Christus zu einer Theorie oder Idee gemacht werden muß, damit Erlösung als Dogma möglich werde.

Die Erlösung durch den geschichtlichen Erlöser läßt eine dogmatische Lehrbestimmung nicht zu. Der christliche Glaube an den Erlöser ist das Ende des Dogmas. Denn ein geschichtlicher Mensch kann nicht zu einer Theorie gemacht werden, da sonst sein Leben in der Geschichte getötet wird. Er bleibt nur lebendig in dem Glaubenserlebnis der Frommen in der Geschichte. Nur wo ein frommer suchender Glaube in der eigenen Lebensgeschichte mit Jesus Christus zusammentrifft, ist Erlösung da, weil der Erlöser da ist. Aber in einer Lehre kann nie der Erlöser da sein. Unser Glaube hat damit unerhört radikal mit allem Fiktwahrhalten, allem Wissen, allem Dogma aufgeräumt. Denn nur in lebendiger Geschichte, im Fluß des eigenen persönlichen Daseins, im Bewußtwerden des metaphysischen Momentes im eigenen und fremden Leben, schließlich in der wahrhaftigen Begegnung mit dem Gott der Geschichte ist Erlösung zu haben. Und diese Lebendigkeit unseres Glaubens ist auch ohne jedes Dogma gewährleistet durch den geschichtlichen Erlöser und seine Erlöserkraft an uns. Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht

lebendig. Zu dieser Wahrheit muß der Christ Mut haben, wenn er durch Jesus Christus erlöst sein will.

Damit ist das Wesen des evangelischen Glaubens in aller Reinheit dargestellt: es ist der Glaube an den in unserem Leben geschichtlich lebendigen Jesus Christus. Dabei soll jeder katholische Doppelsinn ausgeschlossen sein. Uns ist Jesus nicht lebendig im Meßopfer, nicht lebendig im Kultus, nicht lebendig im Dogma, das heißt im Verstand; er ist uns nur lebendig in unserer eigenen, mit dem Gesamtleben verwobenen Persongeschichte; in der Geschichte jeder Seele wird der Heiland geschichtlich lebendig; darin liegt die Wirklichkeit und die Grenze der Erlösung durch Jesus Christus.

Der weite Abstand von dem mystischen Typus der Erlösung wird dem Christen, der sich auf das Wesen seines Glaubens besinnt, immer neu klar werden müssen. Er darf sich dem Reiz des Objektiven, den er in der mystischen Frömmigkeit vermutet, nicht hingeben, ohne zu erkennen, daß die stark spekulative dialektische Erfassung dieses Objektiven verdächtig ist. Der Vorstellungsgegensatz Objekt > < Subjekt ist für die europäische Religion irrig; bezeichnend, daß die Religionen des Ostens mit diesen Begriffen nicht umgehen, weil der ganze Gegensatz von objektiv und subjektiv für die Religion unbrauchbar ist. Aller Glaube hat einen Bezug auf ein Objekt und ist zugleich darin subjektiv. Es gibt nur zwei Möglichkeiten, in der Religion diese quälende Bezogenheit des Menschen auf Gott, des Irdischen auf das Überirdische zugunsten des Objektiven, der Gottheit zu lösen. Die eine Lösung ist die katholische: das Dogma von der Erlösung ist eine metaphysisch objektive Tatsache. Sie ist nicht historisch geworden, sie besteht nicht durch den geschicht-

lichen Menschen, sie wirkt nicht am Subjekt. Sie ist vor aller Geschichte und nach aller Geschichte einfach da, sie ist metaphysische Tatsache, sie ist kein Gedanke, keine Idee; sie ist Gott. Man wird verstehen können, daß diese katholische Vorstellung die geschichtliche Tatsache des Erlösers absichtlich und theologisch einwandfrei durch die metaphysische Tatsache Erlösung überholt. Dadurch vermag diese Metaphysik in weitem Maße die mystische Erlösung aufzunehmen und zu verwenden.

Die andere Möglichkeit, das Objektive als solches ohne Subjektsbezug zu fassen, ist von der brahmanischen Metaphysik durchdacht worden. Auch sie meint, daß das Objekt nur ohne das Subjekt rein sein kann. Und daher denkt sie folgerichtig die Vernichtung des Subjekts, damit das Objekt sein. Gott ist erst dann da, wenn das Subjekt Mensch nicht mehr denkt und lebt. Erlösung ist durch den Tod des Subjekts allein möglich, da nur dann das Objekt zu Leben kommt. Auch das Bewußtsein wäre noch subjektiv, das Objektive ist das Überbewußte, die Jenseite aller Bewußtheit, alles Menschlichen.

Es ist augenscheinlich, daß weite Kreise nachdenklicher Christen in Europa beide Wege gehen und daß besonders evangelisch-theologische Jugend die spekulative Metaphysik des mystisch-orientalischen Denkens gern nachahmen möchte. Dabei gibt sie sich nicht Rechenschaft, wie sehr ihr das mißlingen muß. Denn die europäische Frömmigkeit kann aus der Subjekt-Objekt-Bezogenheit nur in der Form der katholischen Metaphysik heraus. Credo quia absurdum. Die orientalische Form dagegen: Hör auf zu denken! kann der Europäer nach zweitausend Jahren Denkgewöhnung nicht vollziehen. Darüber hat sich die Krisentheologie völlig getäuscht und ist zu der schlimmsten Denk-

übersteigerung fortgeschritten, damit endlich das Denken aufhöre. Das kann nur dem Europäer passieren, der insolge von zufälligen Geschichtsvorgängen aus seiner ihm bewußt gewordenen seelisch komplizierten Lage heraus will, aber nicht kann.

Für unser evangelisches Christenwesen bleibt der untrennbare Bezug von Subjekt und Objekt bestehen, weil er durch Jesus in der Geschichte offenbart worden ist und weil diese Geschichte die europäische Seele gestaltet hat. Man greift heute, um diese Relativität unseres Glaubens zu überwinden, gern zu den Vorstellungen vom Deus absconditus und Deus revelatus. Deus absconditus ist leichter zu fassen: diese Vorstellung ist universal; Mystik und Ethik, Ost und West, primitive und Kultur-Religion einigen sich im demütigen Anerkennen dieser Macht des schlechthin Objektiven, Wesentlichen, Absoluten. Nun möchte man für den Deus revelatus ebenfalls diese Objektivität haben. Gottes Gerechtigkeit und Gottes Gnade müssen gleichbedeutend sein. Hier ist der Irrtum. Gottes Gnade ist nur subjektiv zu haben, und zwar innerhalb der Menschengeschichte, und für uns nur bei einem Menschen: Jesus Christus. Die Gnade aber, die Jesus verkündete, war die Liebe Gottes, des Vaters. Und die Liebe des Vaters zu den Kindern ist subjektiv, und das Unser Vater ist subjektiv; und die Erlösung durch Jesus Christus ist subjektiv. Und wenn sie nicht subjektiv wäre, das heißt sich auf meine Person innerhalb meiner geschichtsbedingten Lebenszeit bezöge, bliebe ich keinen Tag länger Christ, sondern würde Buddhist. Man kann ja auch katholisch werden, wenn man so objekt hungerig ist, daß man die geschichtliche Offenbarung nicht erträgt. Der Deus revelatus ist da in der christlichen Geschichte: weder Paulus noch Luther haben daran

gezwweifelt, auch Kant und Goethe nicht. Und ausgerechnet unsere Zeit, die den Deus revelatus in seiner geschichtlichen Furcht- und Liebesgestalt geschaut hat wie nur je eine Epoche, ist blind und sucht nach Gott als Objekt in der Ferne, während er als geschichtliches Subjekt mitten unter uns steht. Im evangelischen Glauben gibt es keinen Begriff, keine Vorstellung, die nicht geschichtlich bedingt, menschlich, subjektiv wäre: denn Jesus, unser Erlöser, war ein Mensch. Zugleich ist jeder dieser Begriffe ein Hinweis auf schlechthin Gültiges, Objektives, Absolutes. Denn Jesus wäre nicht Erlöser in der Geschichte, wenn Gott ihn nicht dazu gemacht hätte.

Ein holder Born, in welchem ich bade,
ist Überlieferung, ist Gnade.²⁹⁸

Diese Einsicht Goethes scheint von Christen, die sich viel frömmere dünken als er, vergessen und das Wesen des Christenglaubens aufgegeben zu werden. Gnade gibt es nur in der Überlieferung geschichtlicher Menschen. Und der Mensch, der in der Geschichte die Gnade Gottes wirksam und in dauernder Überlieferung darbietet, ist der Erlöser. Gnade ist niemals ein sachlicher Vorgang, sondern stets ein persönliches Ereignis. Den Glauben als bloße Sachlichkeit fassen wollen ist sinnlos und unchristlich. Denn der Glaube, den Jesus Christus hat und verlangt, ist persönlich und geschichtlich. Es gilt, aller Neutralisierung des Christenglaubens, wie sie von einer unfreudigen verstandesmäßigen Dialektik heute getrieben wird, in scharfer Abwehr entgegenzutreten mit der Botschaft, daß nur der geschichtliche Erlöser für diejenigen, die ihn als ihren Herrn ernst nehmen, Erlösung hat. „Von diesem Artikel kann man nichts

weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will... Und auf diesem Artikel stehet alles, was wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben.“²⁹⁴ So wirkt sich in Luthers Wort die Lehre von der Erlösung allein durch den geschichtlichen Erlöser entgegen dem katholischen Dogma und der kosmischen Mystik. Hoch über der rationalen Metaphysik und der irrationalen Spekulation steht der evangelische Glaube an die geschichtliche Wirklichkeit des Erlösers. Dieser Glaube ist nicht geistreich, nicht allgemeingültig und universal, nicht objektiv, logisch und wissenschaftlich. Aber er erlöst! Mehr hat er nicht zu leisten.

Das Symbol der geschichtlichen Erlösung

Der Erlöser Jesus Christus steht als geschichtliche Tatsache im Denken und Bewußtsein der europäischen Kulturhemisphäre des zwanzigsten Jahrhunderts mitten drin. Gewiß, es ist in den Menschenmassen nicht viel von ihm die Rede; Wirtschaftsnot, politische Hilflosigkeit, geistige Verblendung hindern den europäischen Menschen millionenhaft, zu letzter Frage und Einsicht vorzudringen. Nicht zuletzt die Angst. Nach allen großen Kriegen sind die Menschen, die übrigblieben, feige. Und es gehört sehr viel Mut dazu, an die Frage des Erlösers Jesus Christus heranzugehen. Der Herr hat in seinem geschichtlichen Leben diese Wahrheit oft genug gesagt.

Religion ist gefährlich; diese uralte Tatsache kehrt in das fromme Bewußtsein seit Urzeiten immer zurück. Der prähistorische Mensch fürchtete die Gottesmacht ebenso wie der historische Mensch die Geister und der Europäer von heute Gott. In der Gegenwart fürchtet Europa sogar genau den historischen Herrn der Heerscharen, vor dem Israel im Staube lag, fürchtet ihn mit jener blassen Feigheit, die eine vom Schicksal gebeugte Menschheit zeigt, aus der die Tapferen durch Mord-

auslese sorglich entfernt sind. Diese Religion der Lebensangst ist keineswegs ein hochstehendes Produkt des religiösen Bewußtseins. Um so mehr ist es erstaunlich, wenn Theologen den Schrecken Gottes mit Worten in einem Volk verbreiten wollen, das den Schrecken der geschichtlichen Tatsachen erlebt hat. Wunderlich, wenn man in das Leben dieser Worttheologen, die Gottes Gericht verkünden, hineinsieht: sie haben in überaus großer Mehrheit Gottes Gericht in der Geschichte vermieden und sich sachte beiseite gedrückt, als der göttliche Schnitter Tod den europäischen Völkerfrühling niedermähte. Sind jene so sicher, daß es nur dürres wertloses Gras war, was da fiel, und daß die Propheten mit Recht überblieben, um nach Verziehen des Gewitters das Gericht des gerechten Gottes mit intellektuellem Scharfsinn und skrupulösester Gewissenserforschung zu verkünden über die, die geschlagen und unter Gottes Zorn zitternd darnieder lagen? Psychologisch und historisch waren die Jeremiaden auf den Trümmern Europas sehr falsch gewählt, trotz und gerade wegen ihres Erfolges. Die Religion hat sich gewiß als gefährlich erwiesen für die, die sie durch Taten hemmen oder verbreiten wollten; aber noch weit gefährlicher war und ist sie für die, die bloß von ihr reden.

Nietzsche hat im Anfang von „Also sprach Zarathustra“ den frommen deutschen Christen geschildert, jenen Seiltänzer, der sich das Genick bricht. Wahrhaftig, nicht die Zuschauer sind Christen; wehe über die Zuschauer von 1914–1918, die Krittler und Törgler, die Gottes Rolle sich anmaßten! Und gerade diese wollen jetzt die Ehre Gottes künden und Buße predigen allem Volk. Dem Volk, das sich sein Genick gebrochen hat beim Höhensturz! Gemach, weise Gerichtsprediger: bemüht euch nicht.

Gott selbst wird den teuren Leichnam, falls er tot bleibt, auf seinen Rücken nehmen und mit eigenen Händen begraben.

Religion ist gefährlich; Gott ist furchtbar. Und von dem Grauen, das um Gott lagert, hat ein Mensch in der Geschichte die europäische Lebenssphäre befreit, der Erlöser Jesus Christus. Vom geschichtlich-christlichen Standpunkt können wir wohl sagen: vor Jesus und seiner Verkündigung gab es nur Jammerreligion. Und beschränkt auf den Kranz unseres geschichtlichen Mitlebens urteilen wir auch heute noch: außerhalb der Lebensgewalt Jesu Christi gibt es nur Jammerreligion. Von der entsetzlichen Gefährlichkeit, der bewußten und unbewußten, der physischen und metaphysischen Gefahr der Religion hat das Evangelium, die von Jesus verkündete Gottesdeutung, die europäische Lebenssphäre seit zweitausend Jahren befreit. Das Heil, das er brachte, war die Überwindung der Furchtreligion und ihr restloser Ersatz durch die Religion der Freude, Frohe Botschaft.

„Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid: ich will euch erquicken.“ Mit einer maßlosen Macht wuchtet sich dieses Wort des Erlösers vorwärts durch die geschichtliche Menschheit. Einzelne Menschen, Gemeinden, Völker treten unter seine heilsame Inspiration. Körperliche und geistige Qual wird tragbar, wird zu Gnade. Der Sklave jeder Farbe und jeder Zeit, ob Hindu, Afrikaner, Amerikaner, erhebt den gebeugten Rücken unter seinem Anhauch; der in Lust und Begierde verseuchte Europäer fühlt die Reinheit geschichtlichen Menschengeistes und faßt Hoffnung. Die Hölle, die eine weit unter dem Tier stehende Menschengemeinheit auf Erden als Gesellschaft und Kapital, als Lebensgier und Lebensmord organisiert hat: sie brennt aus, verlischt vor den paar wahren

klaren Worten, die der Erlöser-Mensch über die Jahrtausende hin spricht. Das ist die geschichtliche Wahrheit, die wir für das Jahr des Heils 1927 und für alle kommenden Jahre behaupten, nein mehr, als Tatsache vor uns sehen. Die Christen in Europa können nur nicht sehen: auch das hat Jesus gewußt und gesagt.

Der Erlöser Jesus Christus! Wie soll man ihn den Gebildeten unter seinen Verächtern deuten, wie die geschichtliche Person zu ihrer Fortdauer im begrifflichen Denken erheben? Nur ein Bild, ein Symbol vermag die Wirklichkeit zu schildern. Der Erlöser und sein Heil ist ein Vulkan, der die glühenden Tiefen des absoluten Geistes in der geschichtlichen Menschheit zu Gesicht bringt. Seine Realität in der Geistesgeschichte ist ebenso massiv wie der Vesuv und dessen Eruptionen in der Naturgeschichte. Jesus und seine Botschaft ist der letzte gewaltige Ausbruch des geistigen Urfeuers; ein breiter Lavaström legt sich um den Glutkegel, schnell abkühlend. Und auf dem so gewonnenen Boden siedelt in möglichster Nähe des beseligenden, wärmenden, leuchtenden Feuers die Christenheit. Paulus dicht an die Glut gerückt, die Urgemeinde offenbar schon etwas ferner. Feuer ist gefährlich wie Religion. Man muß den Mut, die Nerven eines Paulus haben oder eines Augustin, um den Sonnenbrand der Gotteskraft, der Erlösermacht zu ertragen. Und Eruptionen bleiben nicht aus; der Erlöser lebt weiter in der Geschichte. Franz v. Assisi, Luther, die Täufer, der Dreißigjährige Krieg! Strichflammen des Erlösers lodern vor, vernichten in Gottesheil einen Pascal, bewahren einen August H. Francke; beide haben Erlösung in der Geschichte. Aber die organisierte Menge, die Kirche drängt weg, mehr zum Rande

der kühl gewordenen Lava, wo Gottesglut in fruchtbaren Nährboden zerbricht und Christenheit in sozialem Werk den Acker Gottes bearbeitet. Erlösung auch dort, aber nüchtern, alltäglich, verweltlicht. Da kommen die Dränger und Stürmer: heran aus Feuer, Sterben an der Gottheit ist Leben: Empedokles-Hölderlin, Moloch-Hebbel, G. Hauptmanns Indipohdi. Und sie alle, die großen, Kleinen, manchmal falschen Propheten, sie drängen, mutig und nutzlos zugleich. So nahen wir heute wieder in furchtsamer Sehnsucht der ewigen Liebesglut, die in der Geschichte hat ausbrechen lassen Jesus, der Herr. Wahrhaftig, es ist kalt geworden im Herzen des christlichen Europa, fern von dem Wärme- und Lichtquell unseres geschichtlichen Lebens. Glauben wir etwa, der Vulkan sei ausgebrannt? Törichte Frage: er hat der Lebenswärme genug für Tausende von Jahren. Kein Verschwelen, Verdunkeln bisher zu sehen. Zwar ewig ist kein Feuer auf Erden, in der Geschichte, auch das Feuer nicht, das Jesus nach seinem Willen angezündet hat zum Heil für viele. Drum halte dich dran, liebe Christenheit: hole dir Feuer der Erlösung, solange es in deiner Mitte brennt. Denn noch steht mitten in unserem geschichtlichen zeitlichen Dasein auf dem Berge der Verklärung und des Kreuzes unwandelbar segnend der Erlöser Jesus Christus, unser Herr.

Anmerkungen

Folgende nicht allgemein verständliche Abkürzungen sind in den Anmerkungen verwendet worden:

Z.Nt.W. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
Gießen, Löpeltmann.

Z.Th.K. = Zeitschrift für Theologie und Kirche. Herausgegeben
von Stephan, Bornhausen, Heim, Steinmann.
Tübingen, Siebeck.

Z.K.G. = Zeitschrift für Kirchengeschichte. Herausgegeben von
Scheel, Scharnack. Gotha, Perthes-Kloß.

R.G.G. = Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 5 Bände.
1. Auflage. Tübingen, Siebeck.

A.T. = Altes Testament.

N.T. = Neues Testament.

¹ Rudolf Otto, Das Heilige. 10. Aufl. S. 215.

² K. Heim; O. Schmitz, Die Vorbildlichkeit der urchristlichen Gemeinden.
Berlin 1921.

³ Vgl. Z.Th.K. 1923, S. 407 ff.

⁴ Schiller, Paralipomenon zu Don Karlos im Brief an Charlotte von Lengefeld 24. VII. 1789.

⁵ Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1913.

⁶ Das dritte Buch über „Schöpfung“ wird die Philosophie der Formengeschichte der Religionen versuchen.

⁷ Prof. Hall-Edwards in Vorträgen in Wien September 1924, in New York Winter 1924 bis 1925.

⁸ Vgl. Anm. 7.

⁹ Tübingen 1912³, S. 100 f.

- ¹⁰ Cumont-Wehrich, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Leipzig 1914², S. 32.
- ¹¹ Geffcken, Religiöse Strömungen im 1. Jahrh. n. Chr. Gütersloh 1922, S. 79: „Maxima debetur puero reverentia“.
- ¹² Jes. 9 und 11.
- ¹³ Matth. 19, 14, wichtiger noch Mk. 9, 36f.
- ¹⁴ Luf. 2, das Weihnachtsevangeliem.
- ¹⁵ Immer wieder müssen hier die Griechenworte σωτήρ, σωτηρία in der Umschrift Sōtēr, Sōtēria wiedergegeben werden, da sie mit Heiland und Heil nicht genügend vielseitig bezeichnet sind. σωτήρες θεοί, Sotēres Theoi sind göttliche Retter, σώτειρα, Sōteira die Retterin.
- ¹⁶ Geffcken, Ausgang des griechisch-römischen Heidentums. Heidelberg 1920, S. 5f. — Paul Wendland, „Σωτήρ“. Z.Nt.W. V. 1904, S. 336.
- ¹⁷ Aristophanes, Plutos. 676ff.
- ¹⁸ H. Diels, Antike Heilwunder, in „Nord und Süd“. Bd. 44, 1888, S. 29—43.
- ¹⁹ Der Text findet sich in D. Crusius, Die Mimiamben des Herondas. Göttingen 1893, S. 24f., 29f., ausgiebige Erklärung von Richard Wünsch im Archiv f. Relig. Wissensch. Bd. VII, 1904, S. 95ff. und von Rudolf Herzog a. a. D. Bd. X, 1907, S. 201, 400.
- ^{19a} Vgl. R. Wünsch, a. a. D. S. 105f.
- ^{19b} Vgl. R. Wünsch, a. a. D. S. 111f. Ὡς ταῖς ἐν lautet das griechische Amen. Dazu sind wichtig die Untersuchungen von Paul Glaue über den „Gebrauch des Amen“. Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, 1924, Heft 11—12, S. 231ff.
- ^{19c} Heinr. Brunn, Griechische Götterideale. München 1893, S. 103, 107.
- ^{19d} Mélanges Perrot. Paris 1903, S. 119f.
- ^{19e} Ich neige zu der Auffassung, daß die römische Kunst die Antinousgestalt des Hadrianischen Zeitalters zum Typus des bartlosen Christus beige-steuert hat. Vgl. S. 82f. und Abbildung S. 80.
- ²⁰ κτίσται, οἰκισται.
- ²¹ σωτήρ καὶ θεός.
- ²² μετὰ θεούς.
- ²³ φίλος, εἰςργέτης, σωτήρ.
- ²⁴ Wendland, a. a. D. S. 337f.
- ²⁵ ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος.
- ²⁶ Wendland, Hellenistisch-römische Kultur. S. 123ff. — Birt, Alexander der Große und das Weltgriechentum. Leipzig, Quelle & Meiner, 1925², S. 142ff., 107, 232. — Hat Alexander eine Art messianisches Selbstbewußtsein in der Politik besessen?

- ²⁷ Usener im Rheinischen Museum für Philologie. N.F. Bd. 55, 1900, S. 292.
- ²⁸ Wendland, a. a. O. S. 126.
- ²⁹ οἰκιστὴς καὶ σωτὴρ τῆς πόλεως.
- ³⁰ Wendland, Soter. S. 340.
- ³¹ εὐεργέτης, σωτὴρ καὶ κτίστης.
- ³² Wendland, a. a. O. S. 341.
- ³³ Is est nimirum soter, qui salutem dedit. Der lateinische Text gibt also eine Definition des griechischen σωτήρ.
- ³⁴ Wendland, a. a. O. S. 341 f.
- ³⁵ πάτρωνα καὶ σωτήρα.
- ³⁶ θεὸς σωτήρ, εὐεργέτης, κτίστης.
- ³⁷ Wendland, Hellenistisch-römische Kultur, S. 126.
- ³⁸ οὐ διχορροῦσιν.
- ³⁹ προσκύνησις.
- ⁴⁰ Vgl. Wendland, Soter, S. 342 f. Hennecke, N.t.liche Apokryphen. 2. Aufl. 1924, S. 5*.
- ⁴¹ Wendland, a. a. O. S. 343 f.
- ⁴² ἀρχὴ τοῦ βίου καὶ τῆς ζωῆς.
- ⁴³ Wendland, a. a. O. S. 346 f.
- ⁴⁴ Wendland, a. a. O. S. 352 f.
- ⁴⁵ Rohde, Psyche, 1921⁷ I, S. 280 f. Außer dem Werk dieses Freundes Nießsches, der im Zusammenhang mit dessen Gedanken über antike Religion arbeitete, ist auch der Baseler Prof. Bachofen zu vergleichen, der gleichzeitig mit Nießsche in Basel von gleichen Gedanken über die antike Mystik bewegt war, ohne daß beide Männer sich berührt haben.
- ⁴⁶ Vgl. Lehmann-Haas, Lehrbuch zur Religionsgeschichte. 2. Aufl. Leipzig, Deichert 1922, S. 201.
- ^{46a} Nach einem Vortrag von Malten, Breslau 9. I. 1925, über „Glaube und Aberglaube in den antiken Geheimkulten“, besonders über die eleusinischen Mysterien und den Asklepioskult.
- ⁴⁷ Bouffet, Kyrios Christos. S. 76 f.
- ^{47a} Die eigentliche Bedeutung ist „Zeusgegeben“.
- ^{47b} Die Mysterien.
- ^{47c} Lobbeck, Aglaophamus. 1829 I, S. 69, wo das wichtige Zitat, das ich bei Sophokles nicht gefunden habe, keine nähere Bezeichnung hat.
- ⁴⁸ οἱ γὰρ θεὸν σέβοντες ἐλπίδας καλὰς ἔχουσιν εἰς σωτηρίαν. Vgl. Lobbeck, a. a. O. I, S. 71.
- ⁴⁹ Röm. 8, 28.
- ⁵⁰ Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien. 1896, S. 15 f. ἥρως ἰατρός heißt der Heros Arzt. Vgl. zu Asklepios oben S. 14 ff. und sein Bild S. 17.

⁵¹ Vgl. Lehmann-Haas, a. a. O. S. 203.

⁵² *φέρεις*.

⁵³ *φονεύεις*. Durch die Verben *φέρειν* und *φονεῖν* soll also der Name *Persephoneia* erklärt werden.

⁵⁴ Lehmann-Haas, a. a. O. S. 203 f.

⁵⁵ A. a. O. S. 205.

⁵⁶ A. a. O. S. 208.

⁵⁷ Vgl. G. Schenkel, Die Freimaurerei im Lichte der Religions- und Kirchengeschichte. Gotha, E. Klotz 1926, S. 70 ff., 72 Anm.

⁵⁸ Vgl. Anm. 54, das *Persephone-Gebet*.

⁵⁹ *σωτήριοι*.

⁶⁰ Bobbermin, a. a. O. S. 48.

⁶¹ Bobbermin, a. a. O. S. 33 f.

⁶² *χριστός, θεοῦ υἱός, σωτήρ*, Christus, Gottessohn, Heiland.

⁶³ Rohde, Psuche II, S. 103 ff.

⁶⁴ A. a. O. II, S. 114.

⁶⁵ A. a. O. II, S. 121.

⁶⁶ A. a. O. II, S. 123, 124, Anm. 1. *κύκλον τ' ἀλλῆσαι καὶ ἀνανῆσαι κακότητος*.

⁶⁷ *Διώνσοις λυσέες; λύσιος; θεοὶ λύσιοι*.

⁶⁸ *ὀρφικὸς βίος*.

⁶⁹ *λύσις, λύτρωσις*.

⁷⁰ Platon, Staat II, 364, 366. ed. Apelt S. 57, 59. Lobbeck, *Alcibiades* II, S. 80 f.

⁷¹ A. a. O. X, 600. ed. Apelt S. 396.

⁷² Vgl. Rohde, Psuche II, 159 ff., 164 f. *κύκλος ἀνάγκης*.

⁷³ *καθαροί*.

⁷⁴ *οὐρανός, Himmel*.

⁷⁵ *ἄγεσθαι τὰς καθαρὰς ἐπὶ τὸν ἑνδοκίμον κύκλον*, nicht *θεόν*.

⁷⁶ Rohde, Psuche II, S. 165. Anm. 2.

⁷⁷ Rohde, a. a. O. II, S. 185 f. *δαιμόνιον*, das Dämonische.

⁷⁸ Rohde, a. a. O. II, S. 172 ff.

⁷⁹ Pindar, Fragm. 129 und 131—133. Aus den Klage- und Trostgesängen auf Verstorbene (*θρήνοι*). Vgl. Lehmann-Haas², S. 188.

⁸⁰ *λύσις*.

⁸¹ Pindar, Olymp. II, 64 ff. Vgl. Lehmann-Haas², S. 188.

⁸² Rohde, Psuche II, S. 217 ff.

⁸³ *ἐρχομαι ἐκ καθαρῶν καθάρᾳ, χθονίων βασιλεία*. Die zwei letzten Worte bedeuten in genauer Übersetzung: Königin der Unterirdischen.

⁸⁴ Rohde, a. a. O. II, S. 421.

⁸⁵ A. a. O. S. 219.

⁸⁶ Antiker Heroismus. Der Text ist aus Mozarts Zauberflöte.

⁸⁷ Dr. Isaak Heinemann, Die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen im griechisch-römischen Altertum und im jüdischen Mittelalter. Breslau, M. & H. Marcus, 1926, 104 S.

⁸⁸ J. Heinemann, Die Lehre vom heiligen Geist im Judentum und in den Evangelien. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1922, S. 179.

^{88a} X, 608 D. ed. Apelt S. 410.

⁸⁹ φιλοσοφία ἱκανῶς καθηράμενοι.

⁹⁰ Röhlde, Psische II, S. 263ff., 275 Anm. 1.

⁹¹ Platon, Symp. 210E. ἐξαίρουνης κατόνεται τι θανμαστόν.

⁹² σωτήρες θεοί vgl. oben S. 38.

⁹³ λύνει τὴν ψυχὴν.

⁹⁴ Phaidon, Theaitetos, Staat X, 613 A. ed. Apelt S. 417.

⁹⁵ θεᾶσθαι μόνον καὶ συνεῖναι Platon, Symp.

⁹⁶ Dankbar erwähne ich hier, was ich von meinem Marburger Kollegen Theodor Birt aus seinen zahlreichen Schriften gelernt habe, in denen der Feinhörende immer den Refrain ethischer Religion auffaßt. Birts Skizze „Der Trieb zur Weltreligion“ in „Alexander der Große und das Weltgriechentum“ (Leipzig, Quelle & Meyer 1925², S. 378ff.) enthält Wesentliches, von dem ich mich abhängig fühle, ohne mich davon abhängig zu machen. Indem ich das, was der verehrte Forscher von den Theologen S. 479 Anm. 24 insgesamt annimmt, nämlich daß sie ihn nicht lesen, für mich persönlich ablehne, hoffe ich, daß meine von anderen wissenschaftlichen Voraussetzungen aus geschriebene Darstellung sich neben der seinen behaupte, ja sich mit ihr zusammendenken lasse. Hier verweise ich auf das über Platon von Birt Geäußerte, a. a. O. S. 382—385.

⁹⁷ Vgl. J. Heinemann, Zweckbestimmung des Menschen. A. a. O. S. 7—29. θεωρητικὸς βίος; θεωρεῖν heißt geistig schauen.

⁹⁸ Vgl. über Zenon, Kleantes und Chrysippos die feine Darstellung Birts in „Der Trieb zur Weltreligion“. A. a. O. S. 393—399.

⁹⁹ Vgl. Lehmann-Haas², S. 203.

¹⁰⁰ πνεῦμα, Geist.

¹⁰¹ Seneca, Ep. 120, 14ff. „in hoc natum hominem, ut vita defungeretur.“

¹⁰² Vgl. Greßmann in Zeitschrift f. K.G. 1922, N. 8. III, S. 191.

¹⁰³ Greßmann, Z.K.G. a. a. O. S. 183.

¹⁰⁴ Wobbermin, a. a. O. S. 105f.

¹⁰⁵ Harnack, Reden und Aufsätze. I. Bd. S. 310f.

¹⁰⁶ Vgl. Wobbermin, a. a. O. S. 106—109.

¹⁰⁷ Vgl. Lehmann-Haas², S. 212.

¹⁰⁸ θεῶι, θεῶς ἄνθρωπος.

- ¹⁰⁹ Acta 17, 27—28.
- ¹¹⁰ Leipoldt, Der Sieg des Christentums über die antiken Religionen. 1925, S. 8f., 14f., 17.
- ¹¹¹ Vgl. Lehmann-Haas, S. 217f.
- ¹¹² Vgl. Harnack, Dogmen-Geschichte⁴ I, S. 279—282.
- ^{112a} Vgl. Reizenstein, Hellenistische Mysterienreligionen² Leipzig 1920 S. 13ff., 17.
- ^{112b} Jes. 6.
- ¹¹³ *χαριζομένη σωτηρία*.
- ¹¹⁴ Vgl. Reizenstein, Hellenistische Mysterienreligionen² S. 26.
- ¹¹⁵ A. a. O. S. 117.
- ¹¹⁶ A. a. O. S. 26.
- ¹¹⁷ Lehmann-Haas, S. 213.
- ¹¹⁸ Lehmann-Haas, S. 216.
- ^{118a} Lehmann-Haas, S. 217.
- ¹¹⁹ Vgl. Christl. Welt 1924, Sp. 1001ff. Aufsatz von A. Jülicher, besonders Sp. 1003f.
- ¹²⁰ Wilh. Weber, Der Prophet und sein Gott. Leipzig, 1925. Besonders S. 154—158.
- ¹²¹ שׁוּׁ, *σῶζειν*. Von dem hebräischen Stammwort ist der israelitische Heilsruf Hosianna abgeleitet.
- ¹²² II. Tim. 1, 8ff., Tit. 2, 11.
- ¹²³ *σῶζειν* heißt zunächst retten.
- ¹²⁴ Vgl. Wendland, Σωτήρ. Z.Nt.W. 1904, S. 347—351.
- ¹²⁵ ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου, Joh. 4, 42.
- ¹²⁶ מָשַׁח kommt von dem hebr. Stammwort מָשַׁח mit der Hand über etwas hinstreichen, daher salben.
- ¹²⁷ Vgl. einiges bei Reizenstein, Iranisches Erlösungsmysterium. 1921, S. 116f.
- ¹²⁸ R.G.G., Art. Messias Bd. IV, Sp. 324.
- ¹²⁹ Encyclopaedia of Religion and Ethics by James Hastings, Art. Messiah VIII, S. 575.
- ¹³⁰ Vgl. zum Folgenden J. Heinemann, Messianismus und Mysterienreligion. Monatschrift f. Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 69. Jhrg. 1925, S. 346—352: Der Ursprung des Messiasglaubens.
- ¹³¹ Jes. 9, 5.
- ¹³² Jes. 9, 5.
- ¹³³ Pseudepigraphen des A.L.¹ ed. Kaufsch, Tübingen 1900, II, S. 298, Anm. a.
- ¹³⁴ Pseudepigraphen des A.L.¹ II, S. 147; B. 36—38, 43.
- ¹³⁵ Matth. 4, 6.
- ¹³⁶ Pseudepigraphen des A.L. a. a. O. S. 423.
- ¹³⁷ Pseudepigraphen des A.L. a. a. O. S. 370, auch 396.

- ¹³⁸ R.G.G. Art. Messias IV, Sp. 327; — Bouffet, Religion des Judentums 1906². S. 264f.
- ¹³⁹ Vgl. Faust I, Pudelbeschwörung.
- ¹⁴⁰ J. Heinemann, Die Lehre vom heiligen Geist. Monatsschrift f. Gesch. u. Wissensch. des Judentums, 1922, S. 180.
- ¹⁴¹ Encycl. of Religion and Ethics VIII, S. 577f.; Reizenstein, Iranisches Erlösungsmysterium S. 117f.
- ¹⁴² Leipzig, Teubner 1924.
- ¹⁴³ Leipzig, Hinrichs 1925.
- ¹⁴⁴ Encycl. of Religion and Ethics VIII, S. 81.
- ¹⁴⁵ Vgl. Seneca, oben S. 50.
- ¹⁴⁶ Lehmann-Haas², S. 174; Z.R.G. 1922, S. 156f.
- ^{146a} Vgl. Lehmann-Haas², S. 173.
- ¹⁴⁷ Greßmann in Z.R.G. 1922, S. 157—164.
- ¹⁴⁸ Vgl. Reizenstein, Iranisches Erlösungsmysterium, S. 116—125.
- ¹⁴⁹ Reizenstein, Iranisches Erlösungsmysterium, S. 145f.
- ¹⁵⁰ Reizenstein, a. a. D. S. 13 ff. Lehmann-Haas, S. 176.
- ¹⁵¹ Vgl. dazu Birt, Alexander der Große und das Weltgriechentum. 1925², S. 402 ff.: „Die persische Religion dringt nach Westen,“ „Entwicklung der jüdischen Religion.“
- ¹⁵² Z.R.G. Neue Folge, IV. 1922, S. 170.
- ¹⁵³ *θεὸς δίκαιος ἐπιφανής*.
- ¹⁵⁴ Vgl. Kornemann über die Sarapis-Religion in den Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde 1926, S. 1 ff.
- ^{154a} Vgl. Mitteilungen des Universitätsbundes Marburg Nr. 11—12. Juni 1926, S. 5.
- ¹⁵⁵ Vgl. Wach, Der Erlösungsgedanke und seine Deutung. Leipzig, Hinrichs, 1922, S. 83 ff.
- ¹⁵⁶ E. Elemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des N.L.s. 2. Aufl. Gießen 1924, S. 418.
- ¹⁵⁷ Gundolf, Cäsar. 1924. Cäsar im 19. Jahrhundert. 1926.
- ¹⁵⁸ E. Elemen, a. a. D. S. 87f.
- ¹⁵⁹ Vgl. Elemen, a. a. D. S. 103, 96 ff.
- ¹⁶⁰ *θαρσείτε, μὶσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένον· ἔσται γὰρ ἡμῖν (ὑμῖν?) ἐκ πόνων σωτηρία*. Vgl. E. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen. 1924², S. 8^o.
- ¹⁶¹ Elemen, a. a. D. S. 104.
- ^{161a} Vgl. Bobbermin, Wesen und Wahrheit des Christentums, III, 1925, S. 282 ff. Ender Brun, Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung. 1925, 97 S.
- ¹⁶² Vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums. 2. Aufl. I, S. 87 ff.

¹⁶³ Als Vorstudie zu dieser Darstellung ist anzusehen Bornhausen, Die geschichtsphilosophischen Grundlagen des Glaubens. Leipzig, Arwed Strauch, 1914.

¹⁶⁴ Harnack, a. a. O. I, S. 87, Anm. 3.

¹⁶⁵ Vgl. Heiler und seinen Wunderglauben an und mit Sundar Singh, gegen den ich *B.R.G.* 1924, S. 315f. und *B.Th.R.* 1924, S. 92 Einwendungen erhoben habe. Oskar Pfister hat das unbestreitbare Verdienst, „Die Legende Sundar Singhs“ (Bern, P. Haupt 1926, 327 S.) als unrichtig und unförmlich nachgewiesen zu haben.

¹⁶⁶ Vgl. Birt, Menedem. Stuttgart, Cotta 1911.

¹⁶⁷ Herder, Wie die Alten den Tod gebildet? Ein Nachtrag zu Lessings Abhandlung desselben Titels und Inhalts. ed. Suphan XV, S. 481.

¹⁶⁸ Vgl. Bornhausen, Vom christlichen Sinn des deutschen Idealismus, Gotha 1924; Wir heißen's fromm sein, Gotha 1926. Der Aufsatz von Gundolf über Schleiermachers Romantik, Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte II, 1924, S. 427f. ist nicht sehr ergiebig.

¹⁶⁹ R. Unger, Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems in Denken und Dichten vom Sturm und Drang zur Romantik. Frankfurt a. M., Diesterweg 1922, S. 48—51.

¹⁷⁰ Gotha, L. Klotz 1926, 61 S.

¹⁷¹ A. a. O. S. 50ff.

¹⁷² Zu diesem Vers ist zu vergleichen die schöne Beschreibung der antiken Bronze „Hypnos“, „Schlaf“, die Hr. Brunn in seinen Griechischen Götteridealen (München 1893, S. 26—36) gibt. Und gern fügt man dazu die Gedanken des römischen Dichters (Silius Ital. Pun. X, 354ff.), die Lenaus Auffassung entsprechen, daß

„der güt'ge Dämon schweigend, unvermerkt euch nahe,
am mildgeneigten Haupt die duft'gen Schwingen schüttelnd,
und mit der Lethe Zweig die Schläfe sanft berührend
des Schlummers Tau euch auf die Augen träufle.“

¹⁷³ Lenau, Savonarola: Der Tod Lorenzos, des Erlauchten, Str. 73—75.

¹⁷⁴ Gedichte, Berlin, Börsen g. Aufl. 1913. Der Dichter Schönaich: Carolath lebte 1852—1908.

¹⁷⁵ Wobbermin, a. a. O. III, S. 292.

¹⁷⁶ Gal. 2, 20. Vgl. Harnack, a. a. O. I, S. 89.

¹⁷⁷ Vgl. Origenes c. Cels. III, 59f. Harnack, Mission I, S. 89f.

¹⁷⁸ Origenes, a. a. O. III, 25. Harnack, a. a. O. I, S. 93.

¹⁷⁹ *φάρμακον ἀθανασίας*.

¹⁸⁰ Euphrian, De lapsis 15.

¹⁸¹ Vgl. Birt, Charakterbilder Spätroms, S. 207—265: Julian.

^{181a} Vgl. oben S. 82f., Bild S. 80.

- ¹⁸² Matth. 25, 36. 40.
- ¹⁸³ Harnack, a. a. D. I, S. 107.
- ¹⁸⁴ Vgl. A. Beyer in der Christl. Welt 1925, Sp. 59 ff.
- ¹⁸⁵ Vgl. Karl Veller, Exrationalist und hochkirchlicher Exzentriker, in der Christl. Welt 1925, Sp. 63 ff.
- ¹⁸⁶ Vgl. Harnack, a. a. D. I, S. 111 ff.
- ¹⁸⁷ Origenes c. Cels. I, 6. Harnack, a. a. D. I, S. 116.
- ¹⁸⁸ Harnack, a. a. D. I, S. 129.
- ¹⁸⁹ Vgl. E. Lehmann und A. Fridrichsen: 1. Kor. 13. Eine christlich-keitsche Diatribe. Theol. Stud. u. Krit. 1922, S. 55—95.
- ¹⁹⁰ Vgl. Harnack, a. a. D. I, S. 131 f.
- ¹⁹¹ Vgl. Quellenbuch zur Geschichte der Wohlfahrtspflege von E. Wronsky. Berlin, Heymann 1925, 129 S.
- ¹⁹² Eusebius, Kirchengeschichte VI 43. ed. Dindorf S. 292. Harnack, a. a. D. I, S. 135.
- ¹⁹³ Julian an Ursacius (Sozomenos, Kirchengeschichte V 16). Harnack, a. a. D. I, S. 140.
- ¹⁹⁴ Sozom. V 15. Harnack, a. a. D. I, S. 143.
- ¹⁹⁵ A. a. D. I, S. 144.
- ¹⁹⁶ A. a. D. I, S. 172 ff.
- ¹⁹⁷ Von neuesten Darstellungen ist zu vergleichen Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte. Gütersloh, 1925, 48 S.
- ¹⁹⁸ Harnack, a. a. D. I, S. 180.
- ¹⁹⁹ ἀφροβία.
- ²⁰⁰ Harnack, a. a. D. I, S. 183, Anm. 1.
- ²⁰¹ Vgl. mein später folgendes Buch „Offenbarung“.
- ²⁰² ἀγαπᾶν, lieben.
- ²⁰³ Vgl. Bornhausen, Wir heißen's fromm sein, Gotha 1926, über „Eros“ S. 23—32.
- ²⁰⁴ Vgl. Bornhausen, Wandlungen in Goethes Religion. Berlin 1923.
- ²⁰⁵ Vgl. Unger, Herder, Novalis und Kleist. 1922.
- ²⁰⁶ σὰρξ, Fleisch.
- ²⁰⁷ Harnack, a. a. D. I, S. 188 f.
- ²⁰⁸ Tertullian, De praescr. cap. 7.
- ²⁰⁹ μετὰ λόγον.
- ²¹⁰ Matth. 28, 18—20.
- ²¹¹ Karl Heim, Das Wesen des evang. Christentums. Leipzig, Quelle & Meyer, 1925, S. 107 f.
- ²¹² τοῦτ' ἐστι wurde von Luther ganz substantiell als Existenz der Materie in den Abendmahlsworten genommen und die Übersetzung „Das bedeutet“ abgelehnt.

²¹³ Harnack, a. a. O. I, S. 201. Ferner mein späteres Buch „Schöpfung“, Abschnitt „Kultus“.

²¹⁴ Diss. Königsberg 1918, 202 S. Der Verfasser, der schwerkriegsverletzt war und als Bibliotheksrat in Königsberg an der Universitätsbibliothek wirkte, endete sein hoffnungsvolles Leben Anfang Mai 1925 bei dem durch den Grevelsinn unseres unzivilisierten Nachbarvolkes verursachten Eisenbahnunglück im polnischen Korridor. Die Witwe des Verunglückten, die mit zwei unmündigen Kindern überblieb, soll jetzt bei Mk. 1800.— Witwenpension einen Prozeß gegen den Staat Polen auf Entschädigung führen. So hält Deutschland seine lauten öffentlichen Versprechungen seinen Kriegsopfern und deren Familien!

²¹⁵ Lübingen 1922, 182 S.

²¹⁶ Norden, Die Geburt des Kindes. Leipzig, Teubner 1923, S. 9. Wilh. Weber, Der Prophet und sein Gott. Leipzig, Hinrichs, 1925.

²¹⁷ Feine, Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des Neuen Testaments. 1925, S. 102.

²¹⁸ Vgl. Wilhelm Weber, Der Prophet und sein Gott. Leipzig 1925. Eine Studie zur 4. Ekloge Vergils.

²¹⁹ Bouffet, Kyrios Christos S. 28—29.

²²⁰ Bouffet, a. a. O. S. 30—31.

²²¹ Bouffet, a. a. O. S. XVI f.

²²² Daß es noch heute zwecklos ist, über die Auferstehung mit kirchlichen Theologen zu verhandeln, beweist der unfruchtbare Aufsatz *E t a n g e s* über dieses Thema in der Zeitschr. f. syst. Theologie I, 1924—25, S. 705 ff.

²²³ Plutarch, De Iside, 39. Greßmann, Tod und Auferstehung des Osiris. Leipzig, Hinrichs 1923.

²²⁴ Greßmann, a. a. O. S. 5.

²²⁵ Evg. Joh. 18, 36. 37.

²²⁶ Harnack in der Festschrift für H. Delbrück 1905, S. 37.

²²⁷ Harnack, Dogmen-Geschichte Bd. II, S. 458 ff., 463.

²²⁸ Harnack, a. a. O. S. 461 und 462.

²²⁹ Griechisch *εἶδος*.

²³⁰ Vgl. Bornhausen, Das Lebensgefühl der Religion. Z.Th.K. 1922, S. 49 bis 70.

^{230a} Über die Symbolik der Hirtenhéroen, Poimandres, in der Antike hat Reichenstein 1904 ein Buch geschrieben, das als wissenschaftliche Fundgrube unentbehrlich ist.

²³¹ O. Schmiz, Die Vorbildlichkeit der urchristlichen Gemeinden für die kirchliche Lage der Gegenwart. Berlin 1921, S. 48.

²³² Vgl. W. Köhler, Wie Luther den Deutschen das Leben Jesu erzählt hat. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 127—128. Leipzig 1917.

- ²³³ Luther, Kirchenpostille. Predigt über Matth. 22, 34—46. Rade, Religion der Klassiker: Luther. (Berlin 1917) S. 196.
- ²³⁴ Luther, Kirchenpostille. 1527. 2. Predigt über das Evangelium am 3. Sonntag n. Tr.; Rade, a. a. O. S. 191.
- ²³⁵ Vgl. W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluß an Luther dargestellt. 1886, 1921⁷. v. Harnack in Christl. Welt 1926 Sp. 722 f.
- ²³⁶ Vgl. Rattenbusch, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher. Gießen 1924, S. 114.
- ²³⁷ Rattenbusch, a. a. O. S. 112 f.
- ²³⁸ Vgl. Unger, Herder, Novalis und Kleist.
- ²³⁹ Bornhausen, Wandlungen in Goethes Religion. Berlin 1923.
- ²⁴⁰ W. Herrmann, Gesammelte Aufsätze. Tübingen 1923, S. 237.
- ²⁴¹ A. a. O. S. 238.
- ²⁴² Th. Krueger, Das Verhältnis des historischen und des mystischen Elementes in der christlichen Religion. Königsberg 1918, S. 130 f., 134, 140.
- ²⁴³ Vgl. Krueger, a. a. O. S. 146. Hier ist die jüngste wichtige Darstellung der Verkündigung Jesu zu nennen, die R. Bultmann unter dem Titel „Jesus“ in der Reihe „Die Unsterblichen“ (Deutsche Bibliothek, Berlin 1926) gegeben hat. Ich bin überzeugt, daß Bultmann seine wissenschaftliche Skepsis gegenüber der Persönlichkeit Jesu, wie er sie S. 12 f. zugrunde legt, später aufgeben wird, wenn er sich einmal wieder in die Theologie seines von ihm früher höchst verehrten Lehrers W. Herrmann vertiefen wird.
- ²⁴⁴ Vgl. Luk. 24, 36 ff.
- ²⁴⁵ 1. Kor. 15, 6.
- ²⁴⁶ Wobbermin, Systematische Theologie III, S. 23 ff.
- ²⁴⁷ Vgl. Wobbermins Polemik dagegen a. a. O. S. 24 ff.
- ²⁴⁸ Luk. 9, 62.
- ²⁴⁹ Vgl. Bornhausen, Pascal. 1920, S. 198.
- ²⁵⁰ Diese Geschichtsmetaphysik will bewußt die Vorstellungen von C. Eck, E. Troeltsch und W. Köhler weiterführen, unter dankbarer Anerkennung dessen, was jene geleistet haben.
- ²⁵¹ Z. Th. R. 1925, S. 54 ff.
- ²⁵² 3 Bände: I 1913, II 1921, III 1925.
- ²⁵³ Leipzig, Hinrichs 1925, S. 68—80.
- ²⁵⁴ A. a. O. S. 79.
- ²⁵⁵ A. a. O. S. 80.
- ²⁵⁶ Holl, Luther; W. Köhler, Wie Luther den Deutschen das Leben Jesu erzählt hat, Leipzig 1917; E. Spranger, „Luther“ in „Kultur und Erziehung“, Leipzig, Quelle & Meyer, 1925³, S. 1 ff.
- ²⁵⁷ H. R. G. Günther, Psychologie des deutschen Pietismus. Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 4. Jahrg. Halle 1926,

- Nr. 1, S. 151. Als Material W. Mahrholz, *Der deutsche Pietismus. Eine Auswahl autobiographischer Urkunden*. Berlin, Furtche-Verlag, 1921.
- ²⁵⁸ H. R. G. Günther faßt a. a. O. S. 172 ff. diese Geschichtsmetaphysik des Pietismus nicht ganz richtig.
- ²⁵⁹ Günther, a. a. O. S. 174.
- ²⁶⁰ Studienrätin Dr. Konrad-Berlin in *J.Lh.R.* 1922, S. 203—228.
- ²⁶¹ A. a. O. S. 213, 215, 221.
- ²⁶² A. a. O. S. 222—225.
- ²⁶³ Vgl. H. Stephan, Herder in Bückeburg, Tübingen 1905, S. 221—237. J. Richter, *Der Religionsbegriff des jungen Herder*. Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung I 1925, S. 346—365.
- ²⁶⁴ Herders Werke (Cuphan) Bd. VII S. 307—12.
- ²⁶⁵ Der Anfang des 17. Buchs. Vgl. oben S. 171 f.
- ²⁶⁶ Sonderausgabe in der Hendelschen Bibliothek, Halle.
- ²⁶⁷ Vgl. Bornhausen, *Vom christlichen Sinn des deutschen Idealismus*. Gotha 1924, S. 22 ff.
- ²⁶⁸ Vgl. Bornhausen, *Wandlungen in Goethes Religion*. Berlin, Unger 1923, S. 25 ff.
- ²⁶⁹ Vgl. Bornhausen, *Wir heißen's fromm sein. Religion der Goethezeit*. Gotha, Klotz 1926, S. 20.
- ²⁷⁰ E. Spranger, W. v. Humboldt und die Humanitätsidee. Berlin 1909. Spranger selbst hat von Humboldt die Betonung der Idee vor der Persönlichkeit übernommen. Vgl. *Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls*. Sitzungsbericht der Akad. d. Wissenschaften vom 28. I. 1926, Berlin, de Gruyter. Nicht die Begriffe bilden Geschichte, sondern die Menschen, und zwar aus ihrer metaphysischen Potenz.
- ²⁷¹ Alfred v. Martin, *Das Wesen der romantischen Religiosität*. Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 2. Jahrg. 1924, S. 367—417.
- ²⁷² Für die Geschichtsmetaphysik des christlichen Theologen Schleiermacher hat Fr. Gundolf kein Organ. Vgl. „Schleiermachers Romantik“. Deutsche Vierteljahrschrift, a. a. O. S. 418—509.
- ²⁷³ Jülicher, *Die Religion Jesu*. Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. IV 1, Geschichte der christlichen Religion, Berlin 1909², S. 54—70. Vgl. oben S. 172. Es ist bezeichnend, daß die Freimaurerei gerade den Bezug, der von Lessing und Herder zu v. Harnack und Jülicher führt, herausgefunden hat. Vgl. G. Schenkel, *Die Freimaurerei im Lichte der Religions- und Kirchengeschichte* (Gotha, Klotz 1926, S. 158 f., 162). Jülicher und Harnack sind nicht Freimaurer. Die Humanitätsidee ist größer als die um ihre Verwirklichung zweifellos höchst verdiente Frei-

maureri. Und ernste Forschung wird niemals übersehen können, wie sehr Jesus in Leben und Lehre der Humanitätsidee entspricht.

²⁷⁴ M. Dibelius=Heidelberg, *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum*. Göttingen 1925. Wohl unter dem Eindruck von Rickerts Wertphilosophie, ähnlich Lohmeyer=Breslau unter dem Einfluß von Hönigswalds Denkpsychologie.

²⁷⁵ Vgl. de Boor, *Der letzte Grund unseres Glaubens an Gott in der Theologie W. Herrmanns*. *J.Th.K.* 1925, S. 437 ff.; 1926, S. 37 ff.

²⁷⁶ *Grüne Blätter*. Bd. XXVII, Heft 1. Elmau 1925, 96 S.

²⁷⁷ Kade, *Glaubenslehre*. 2. Buch „Christus“. Gotha, Klotz 1926, vor allem S. 225—239.

²⁷⁸ Der dreibändige volkstümliche „Luther“ 1887 und der Band in „Die Religion der Klassiker“, Berlin 1917.

²⁷⁹ H. Stephan, *Glaubenslehre*. Gießen 1921; § 6.

²⁸⁰ Bridel, *L'humanité et son chef*. Lausanne, Payot 1925, 261 S.

²⁸¹ E. W. Gilkey, *Jesus and our generation*. Chicago, University Press 1925, 183 S. Der Verf. ist im Herbst 1926 Prof. der Homiletik an der Chicago University Divinity School geworden.

²⁸² Kempton, Kösel, 2 Bde. 1925. Das Werk ist als den katholischen Glauben erschütternd auf den Index gekommen und wird von dem Verlag nicht mehr herausgibt. Der Verfasser, Kirchenhistoriker an der Universität Breslau, ist seit April 1926 von der katholischen Kirche exkommuniziert und lebt, seinem Glauben und seiner Kirche treu, in seiner Heimat, der Grafschaft Glatz. Mit dem israelitischen Theologen Martin Buber und dem evangelischen Mediziner W. v. Weizsäcker gibt er seit 1926 die Zeitschrift „Die Kreatur“ (Berlin, Lambert Schneider) heraus. Ein Neudruck des „Leben Jesu“ erscheint Herbst 1926 im Verlag von L. Klotz, Gotha.

Neben diese Vergewärtigung des Erlösers Jesus, die in Frömmigkeit und Liebe sich vollzieht, stelle ich „Das Mysterium“ von Ferdinand v. Hornstein, wo der sittliche Erlöser als der Aufrührer in die Gegenwart hineingedichtet wird. Dieses nur als Manuskript gedruckte „Gleichnis in vier Szenen“ (München, Wolf & Sohn 1913) verdient Beachtung.

²⁸³ Darauf komme ich in der später erscheinenden Geschichtsphilosophie der Religion „Schöpfung“.

²⁸⁴ Vgl. das Buch „Offenbarung“, das 1927 erscheinen soll.

²⁸⁵ Vgl. *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum*. Göttingen 1925, S. 44.

²⁸⁶ Vgl. Anm. 283.

²⁸⁷ Vgl. Bornhausen, *Wider den Neofriesianismus in der Theologie*. *J.Th.K.* 1910, S. 341—430, eine grundsätzliche und unwiderlegte Kritik.

²⁸⁸ E. Troeltsch, Zur Religionsphilosophie. Kantstudien, 23. Bd. 1918, S. 65 bis 76.

²⁸⁹ John Lottes Reasonableness of Christianity 1695. Hrsg. deutsch von L. Bscharnack. Gießen, Töpelmann 1914. Die geschichtsphilosophische Einleitung des sachkundigen Herausgebers ist sehr bedeutsam.

²⁹⁰ Charles Scribner's, New York, 1925. Vgl. über D. C. Macintosh mein kritisches Referat. Z.Th.R. 1924, S. 315f.

²⁹¹ A. a. O. S. 137.

²⁹² Im Folgenden habe ich den Anschluß an die von mir in Heidelberg studierte Dogmatik von Ernst Troeltsch bewußt hergestellt, die unter meinen Vorlesungen sich als richtig gedacht erweist. Sie ist jetzt als „Glaubenslehre“ veröffentlicht von Martha Troeltsch, München 1925. Als Vergleich zu den vorliegenden Erörterungen kommt in Betracht das 4. Kap. „Der christliche Erlösungsbegriff“, S. 326 ff.

²⁹³ Goethe, Werke. Jubiläumsausg. Cotta. Bd. IV, S. 3.

²⁹⁴ Schmalkaldische Artikel. Vgl. Thieme in Z.Th.R. 1925, S. 351 ff.

Register

Die großen Zahlen bezeichnen die Seiten, die kleinen die Nummern der Anmerkungen; diese sind dann angeführt, wenn das Stichwort nur in der Anmerkung vorkommt; dabei ist die Zahl der Seite, auf die die Anmerkung Bezug hat, davor gesetzt.

- | | |
|--|--|
| <p> All, Anathon 11, 11⁷.
 Abendmahl 104, 135f., 137ff., 153,
 154ff., 168, 172, 174.
 Adonis 57, 88.
 Agape (Liebe) 128f.; (Liebesmahl)
 116, 153.
 Agrippa 24.
 Alion 80.
 Alschylos 25, 32.
 Aktaion 59.
 Alexander der Große 21, 22.
 Alexander von Abonoteichos 56.
 Ambrosius 165.
 Antigone 118.
 Antigonos 22.
 Antinous 19^{19e}, 82f.
 Antiochos I. 23, 81.
 Antiochos IV. Epiphanes 81.
 Anubis 148.
 Aphrodite 26.
 Apokalypstik 67, 69, 70, 72.
 Apollon 13, 15, 23, 24, 104.
 Apollonios von Thana 56.
 Apollos 56.
 Apostolat 179ff.
 Apostolische Fußzeßion 152, 181f.
 Apuleius 60.
 Arat 23.
 Ares 26.
 Aristophanes 14, 30. </p> | <p> Aristoteles 22, 48f., 138, 165, 168,
 217.
 Arsacius 117¹⁹⁸.
 Artemis 32, 59.
 Artemis Leukophryene 34.
 Asklepios 13—18, 19f., 32, 86, 91,
 103f., 105.
 Athene 13, 37, 45.
 Attis 80, 87.
 Auferstehung 31, 34, 36, 82, 94; f. auch
 unter Jesus Christus.
 Aufklärung 128, 134, 168, 171, 195,
 207, 215, 217.
 Augustin 115, 121, 143, 165f., 184f.,
 191, 199, 235.
 Augustus 13, 26, 62, 86, 143.

 Bachofen, Joh. Jakob 29⁴⁵.
 Baldur 70.
 Baptismus 136.
 Bar Koch-Ba 71, 73.
 Barnabasbrief 54.
 Bernhard von Clairvaux 166.
 Beyer, A. 106¹⁸⁴.
 Birt, Theodor 22²⁸, 25, 48⁹⁶, 80¹⁵¹,
 94¹⁶⁶, 104¹⁸¹.
 Bismarck 22.
 Blumhardt, Joh. Christoph 107.
 Böhme, Jakob 112.
 Bonus Eventus 19. </p> |
|--|--|

Boor, Werner de 202²⁷⁵.
 Bouffet, Wilhelm 7f., 31⁴⁷, 70¹⁸⁸,
 147²¹⁹, 220, 221, 199.
 Brahmanismus 228.
 Brasidas 21.
 Bridel, Philippe 204.
 Brun, Lyder 88^{161a}.
 Brunn, Heinrich 17f.^{19c}, 98¹⁷².
 Buddha 76, 83.
 Buddhismus 75, 83.
 Bultmann, R. 178²⁴³.

Caligula 27.

Cäsar 25f., 85, 107, 111, 206.

Celsus 103, 108, 123, 133.

Christentum: Frage des geschichtlichen
 Ursprungs 9ff., 182f.; innerer Zu-
 sammenhang mit der Antike 105;
 Formenabhängigkeit frühchristlicher
 Kunst von der antiken 19f., 24,
 82f., 105; Individualismus 12f.,
 28, 86; Mysterien 28, 35, 155;
 Orphik 38; Kaiserkult 27, 86; von
 Schuld lösende Gottheit 38f.; helle-
 nistische Kulte 86ff., 139, 154;
 Mithras 81; Sarapis 82; antike
 Mystik und Philosophie 53f., 55,
 93, 101, 102, 123f., 135, 142ff.,
 147; Aristoteles 165; Stoa 123f.,
 165; Messiasvorstellung 72; Rein-
 heitsvorstellungen 102f., 156; Kultus
 139; Originalität 83, 85; Verhält-
 nis zum deutschen Idealismus 39,
 129; Glaube und Leben 121ff.,
 132f.; Gemeinde 157f.; Wertung
 der Person 119f., 185f.; soziale
 Betätigung 103, 105f., 116ff.;
 Vorliebe für das Hässliche 104f.;
 Religion, nicht Magie 106ff.; Sub-
 jekt-Objekt-Bezug im Glauben 227ff.;
 Idee und Geschichte 3—7, 102,

111f., 125—128, 129ff., 134, 139,
 140f., 146, 149f., 176ff., 185ff.,
 188, 190, 197, 201, 206ff., 210ff.,
 214, 217ff., 220, 226, 230f.

Christian Science 147.

Chrysispos 49.

Chrysostomos, Johannes 155.

Cicero 24.

Claudius, Kaiser 62f.

Clemen, Carl 85, 86¹⁵⁸, 87¹⁵⁹.

Clemensbrief, erster 54, 114.

Clemens von Alexandria 134.

Comte, Auguste 162.

Cornelius, Bischof 116.

Crusius, O. 14¹⁹.

Cumont 12.

Cyprian 104¹⁸⁰, 154.

Daniel 65.

Dante 43, 143.

David, Davidisches Geschlecht 66, 67,
 68, 70, 73.

Demeter 29, 30, 32.

Demetrius Poliorketes 22.

Demokrit 22.

Descartes, René 195.

Deus absconditus und Deus revela-
 tus 229f.

De Wette 129.

Dibelius, M. 201²⁷⁴, 211.

Diels, Hermann 14.

Dion 21.

Dion Chrysostomos 18.

Dionysos 30, 36f., 70, 87.

Dioskuren 13, 32, 60.

Dogma 225f.

Domitian 69.

Drews, Arthur 125f.

Ed., C. 186²⁵⁰.

Ekkehard 112.

Elia 89.
 Emmausjünger 93, 96, 138.
 Empedokles 40f., 42.
 Epiktet 12, 18, 124.
 Epikur 27.
 Epio 15.
 Eschatologie 43, 53, 65, 66, 93, 147,
 210, 212f.
 Esra 69, 179.
 Eubuleus 19.
 Eurystheus 45.
 Eusebius 116¹⁹².
 Ezechiel 66.
 Falk, Johannes 115.
 Fehner, G. Th. 95.
 Federer, Heinrich 178.
 Feine 145²¹⁷.
 Fichte, J. G. 120, 128, 129, 130, 131.
 Francke, Aug. Herm. 235.
 Franz von Assisi 6, 91, 106, 115, 125,
 166, 178, 235.
 Franz von Sales 166.
 Friedrichsen, A. 113¹⁸⁹.
 Friedrich Barbarossa 206.
 Furtwängler, A. 18 ff.
 Gamaliel 71.
 Gebhardt, Ed. v. 190.
 Geffken, Joh. 12¹¹, 13¹⁶.
 Gennadios 19.
 Gilken, Ch. Wh. 204f.
 Glaue, Paul 17^{19b}.
 Gnosis 35, 51, 55, 59, 60, 78, 79,
 80, 134, 135.
 Goethe 22, 45, 91, 94, 95, 129, 146,
 175, 197, 230.
 Gottesohn 30, 38, 52, 58f., 61, 67,
 70, 80, 142 ff., 164, 166.
 Gregor von Nyssa 155.
 Gressmann, Hugo 52¹⁰², 53¹⁰³, 75,
 76, 77¹⁴⁷, 78, 80, 148²²⁸, 224.

Gundolf, Friedrich 85¹⁵⁷, 94¹⁶⁸, 198²⁷².
 Günther, H. R. G. 192²⁵⁷, 258, 193²⁵⁹.
 Gustav Adolf 119.
 Guyon, Jeanne Marie de la Motte-
 G. 150.
 Hades 29, 35, 36, 41f., 64, 89, 94.
 Hadrian 24, 82.
 Häring, Theodor 199.
 Harnack, Adolf von 3, 53¹⁰⁵, 59¹¹²,
 89, 90¹⁶², 91, 102¹⁷⁶, 103¹⁷⁷, 104¹⁷⁸,
 106¹⁸⁸, 108¹⁸⁸, 187, 112¹⁸⁸, 115¹⁹⁰,
 116¹⁹², 117¹⁹³, 118¹⁹⁴, 195, 121,
 124¹⁹⁸, 200, 133²⁰⁷, 152, 153, 155²²⁷,
 228, 168²³⁵, 169, 172, 199, 200²⁷⁸,
 203.
 Hasmonäer 68.
 Hauer, W. 214.
 Hauptmann, Gerhart 41, 236.
 Hebbel, Friedrich 236.
 Hegel, G. W. F. 6, 162, 187.
 Heiler, Friedrich 92¹⁶⁵, 150.
 Heim, Karl 4², 137, 200.
 Heinemann, Isaak 45⁸⁷, 88, 49⁹⁷,
 66¹⁸⁰, 71¹⁴⁰.
 Heitmüller, Wilhelm 87, 199.
 Helianth 160.
 Helios 81.
 Henneke 26⁴⁰, 88¹⁶⁰.
 Herder, J. G. 91, 94, 110, 129, 161,
 171f., 195 ff., 199.
 Herkules 24.
 Hermas 54.
 Hermes 13.
 Hermes Trismegistos 57, 61.
 Herodes 68.
 Heroenverehrung 21 ff., 27, 42f., 45.
 Herondas 14.
 Hermann, Wilhelm 3, 115, 161, 168²³⁵,
 176f., 178, 198f., 200 ff.
 Herrschervergottung 21—27, 53, 62, 81.

Herzog, Rudolf 14¹³.
 Hiob 12.
 Hölderlin, Friedrich 6, 41, 172, 173 ff.,
 198, 236.
 Holl, Karl 122¹⁹⁷, 160, 190²⁵⁶.
 Homer 27.
 Hornstein, Ferdinand von 205²⁸².
 Horus 57.
 Humanität 12, 49, 50, 110, 197, 200,
 211 f., 217.
 Humboldt, W. v. 197.
 Hygieia 13, 15, 103.

Jakchos 30.
 Jamblichos 48.
 Jatro, Heros 32.
 Idealismus, deutscher 93 f., 98 f., 106,
 110, 115, 129, 161.
 Jeso 15.
 Ignatius 54.
 Imuthes 55.
 Isis 44, 57, 59 f., 82, 148.
 Sokrates 28.

Jahwe 65, 66, 67, 70.
 Jeremias 12.
 Jesajas 12, 59, 66, 208.
 Jesus Christus: Davidischer Stamm-
 baum 68; Geburt 12, 26, 53, 75,
 144 f., 149; Jüngerkreis 28; Jesus
 und die Kinder 12; Arzt des Leibes
 16, 20, 63, 90 f., 103 f., 106;
 Totenerweckung 92; Seelenarzt 90 f.,
 104; Gleichnisse 31, 102, 109, 117,
 158, 160, 184; sein Vorstellungsgut
 über den Messias 73 f.; messianisches
 Selbstbewußtsein 62, 74; hohepriester-
 liches Gebet 62; Glaubenskünder
 und Wundertäter 107 ff.; Religions-
 stifter 101; Reich Gottes 151; Über-
 winder der Furchtreligion 234;

Humanität 197, 200, 211, 217;
 Kirchengründer? 179, 181; sein Tod
 69, 86 ff., 101, 157, 185; Schein-
 leib 149; Langenstich 70; Auferstehung
 35, 70, 82, 86 f., 89, 91 ff., 96 f.,
 100 f., 131, 146 f., 164; Erhöhung
 96 f.; das leere Grab 88 f.; prinzi-
 pielle Überwindung des Todes 92 f.,
 99 f., 101 f.

Bärtiger Christus 19 f., 105; bart-
 loser Christus 19, 82 f.

Sohn Davids 7, 73; Gesalbter,
 Messias 7, 72, 150 ff.; Menschen-
 sohn 7, 73, 150 ff.; Kyrios, Herr
 7 f., 55, 99, 169 ff., 176; Vater,
 Heiland 8, 13, 53 f., 63, 64, 86,
 192; Gottessohn 142 ff., 164, 166,
 170; adoptianische und pneumatische
 Auffassung 164; Logos 130, 135,
 164, 165; Lösegott, Erlösergott 38,
 150, 192; der Mensch 110 ff.; der
 gerechte Mensch 81; der Gesunde
 105; Sohn der Sanftmut 76;
 Synkretismus 35, 55, 57, 58;
 Zweinaturenlehre 83, 149, 163, 164 f.,
 166, 167, 190; der Herzog 160;
 Seelenbräutigam 150, 194; sittliches
 Vorbild 192; symbolische Auffassung
 1, 3, 159, 162, 192.

Christustypen 142 ff.; Paulus 7 f.,
 53, 55, 70, 87, 102, 113, 123, 131,
 146 f.; einheitliche Gestalt in den
 Evangelien 85; Johannes 54, 62,
 130 f., 151, 158; Marcion 170 f.;
 Luther 166 ff., 189 f.; Pascal 184 f.;
 Zinzendorf 193 ff.; Lessing 111, 171;
 Herder 171 f., 195 ff.; Hölderlin
 173 ff., 198; Novalis 177 f., 198;
 Schleiermacher 168 f., 175 f., 198;
 Harnack 199; Jülicher 199; Troeltsch
 3; W. Herrmann 3, 176 f., 200 ff.;

Bouffet 7; Federer 178; Wittig 178, 205f.

Bedeutung der geschichtlichen Gestalt 5f., 7, 97, 99, 100ff., 110ff., 127, 131, 140, 166, 185ff., 191ff., 207ff., 212f., 218f., 225ff., 230f., Realpräsenz 113, 136.

Johannes 54, 62, 78, 79, 94, 128, 130f., 134, 135, 145, 151, 158, 159.

Josephus 71.

Julian 104, 117.

Jülicher 63¹¹⁹, 172, 199, 200²⁷³.

Justinus 134.

Juvenal 12.

Kadmos 43

Kähler 200.

Kallistratos 18.

Kant, J. 91, 95, 129, 175, 200, 230.

Katharina von Siena 150.

Katholizismus 125, 138, 139, 149, 152, 161, 162, 163, 172, 178, 181, 193, 227f., 231.

Kattenbusch 168²³⁸, 171²³⁷, 199.

Keyserling, Hermann 125f.

Kinderverehrung 12, 57.

Kirche 152, 153, 161, 179, 181f., 219f., 235.

Kleanthes von Assos 49.

Köhler, W. 166²³², 186²⁵⁰, 190²⁵⁶.

Konrad, Studienrätin 193²⁶⁰, 261, 194²⁶¹, 195²⁶².

Konstantin 143, 154.

Kore 31, 32, 33, 35.

Kornemann, Ernst 82¹⁵⁴.

Koronis 15.

Krishna Vasudeva 83.

Krisentheologie 228f.

Kronos 42f.

Krueger, Th. 140f., 176, 177, 178²⁴³.

Kultusmagie und -mystik 2, 88, 139, 156f.

Kyros 65f.

Kwannon 60.

Lactantius 118, 143.

Laomedon 15.

Lazarus 92, 105.

Leipoldt, Joh. 57¹¹⁰.

Lenau 98.

Lessing, G. E. 91, 93, 95, 106, 111, 121, 128, 161, 171f., 173, 196, 199, 218.

Livius 55.

Lobeck, Ch. A. 31^{47c, 48}, 32⁴⁸, 38⁷⁰.

Loche, John 215.

Lukas 53, 108.

Lutian 106.

Luther, M. 6, 91, 96, 106, 111, 115, 121, 125, 132, 134, 137f., 160f., 166ff., 169, 175, 176, 189ff., 200, 202f., 222, 223, 229, 231, 235.

Lysseus, Lysios, Lysis 37f., 42.

Maḥaon 15

Macintosh, D. E. 215f.

Mahrholz, W. 192²⁵⁷.

Maimonides 73.

Malten, L. 30^{46a}.

Mandäismus 78, 80.

Mani 76f., 79, 83.

Manichäismus 75ff.

Marc Aurel 51, 124.

Marcellinus 24.

Marcion 152, 169ff., 199.

Marduk 66.

Maria 57, 145, 149, 172, 190.

Martin, Alfred von 198²⁷¹.

Märtyrerverehrung 154.

Mendelssohn-Bartholdy, Felix 184.

Menschensohn 7, 52, 65, 67, 72, 73, 77, 81, 150ff.

Messias 7, 60, 62, 64-74, 80, 147, 150ff.

Metellus Pius 24.
 Michelangelo 143, 146.
 Minucius Felix 148.
 Mithras 80f., 87.
 Mithridates 27.
 Moses 83, 89.
 Mozart 44.
 Müller, Joh. 107, 203.
 Murillo 149.
 Mysterien 12, 28—35, 36, 46, 47,
 53, 80, 94, 155.
 Mystik 28 ff., 36 ff., 51—63, 83, 93,
 94, 136, 139, 140f., 206f., 214,
 217, 227.
 Naassener 58.
 Nießsche, Fr. 104, 233.
 Norden, Eduard 72, 142²¹⁶.
 Novalis 94, 129, 161, 172f., 174, 198.
 Offenbarung 3f., 21f., 127, 134, 185,
 208, 221.
 Oidipus 45.
 Origenes 103¹⁷⁷, 103f., 108, 123, 134,
 135, 155.
 Orpheus 36, 37, 38, 39.
 Orphik 33, 35, 36 ff.
 Orthodorie 129f., 144, 162, 168, 198.
 Osiris 44, 55, 70, 82f., 87, 92, 147,
 148.
 Otto, Rudolf 2, 213f.

Paieon 15f.
 Pan 13.
 Panaitios 49.
 Panake 15.
 Parsismus 75, 76f.
 Pascal, Blaise 6f., 96, 125, 166, 174,
 175, 178, 184f., 191, 201, 235.
 Paulus 1, 7, 31, 53, 55, 56, 69, 70,
 87, 91, 94, 100f., 102, 108, 111,

113, 122, 123, 124, 129, 131, 132,
 133, 143, 145, 146f., 159, 180 ff.,
 183, 185, 212, 229, 235.
 Paulus, Rudolf 140f., 186.
 Pausanias 32.
 Peleus 43.
 Peregrinus Proteus 56.
 Persephone 29, 30, 31, 33, 36, 42.
 Petrus 1, 110, 152, 159, 181.
 Pfister, O. 92¹⁶⁵, 107, 150.
 Phidias 18 ff.
 Philadelphos 22.
 Philipp von Makedonien 21.
 Philippus (Almosenpfleger) 72.
 Pylon 70, 71.
 Pietismus 98, 130, 136, 150, 159,
 161, 166, 168, 171, 191 ff., 195,
 196.
 Pilatus 151.
 Pindar 27, 28, 31, 41 ff., 45, 48.
 Platon 12, 14, 22, 27, 38, 39, 41,
 45—48, 51, 52, 111, 113, 133, 134,
 169, 217.
 Plotin 11, 51.
 Plutarch 148.
 Pluton 33.
 Podaleirios 15.
 Poimandres 158.
 Polygnot 49.
 Polykarp 154.
 Pompeius 24, 68.
 Porphyrios 51.
 Poseidon 13.
 Poseidonios 46, 50, 51.
 Protestantismus 153, 163, 169, 227,
 229 ff.
 Proteus 37.
 Pseudo-Apuleius 60.
 Ptah 55.
 Ptolemaios I. 22f., 81.
 Pythagoras 36, 39.

Rade, Martin 167²³³, 284, 203.
 Raffael 156.
 Raschnu 80.
 Rechtfertigung 121, 125, 185, 222.
 Reimarus, H. C. 196.
 Reigenstein, R. 59^{112a}, 60¹¹⁴, 115, 116,
 65¹²⁷, 72¹⁴¹, 76, 77, 78¹⁴⁸, 79
 149, 150, 80, 158^{230a}.
 Reliquienverehrung 154.
 Rhadamanthys 43.
 Rheia 43.
 Richter, J. 195²⁶³.
 Ritschl, Albrecht 3, 95, 159, 161, 169,
 198f., 201, 222.
 Ritschl, Otto 199.
 Rittelmeyer 156.
 Rohde, Erwin 29⁴⁵, 36⁶³, 64, 37⁶⁵,
 66, 39⁷², 40⁷⁶, 77, 41⁷⁸, 44⁸², 84, 85,
 47⁹⁰.
 Romantisch 94, 95, 161, 187, 197f.

Sakramente 135ff., 153ff., 171, 172.
 Salomo 68, 69, 78, 133.
 Salus 103.
 Sarapis 19, 22, 57, 81f., 83.
 Schelling 6, 162, 211.
 Schenkel, G. 34⁵⁷, 200²⁷³.
 Schiller, Friedrich 5⁴, 30, 91, 94, 95,
 129, 175.
 Schlange als Kultsymbol 32.
 Schleiß, C. L. 95.
 Schleiermacher 94¹⁶⁸, 129, 161, 168f.,
 175f., 198, 222.
 Schmalkaldische Artikel 230f.
 Schmiß, D. 4², 159²⁸¹.
 Schönaich-Carolath, Emil von 98f.
 Schöpfung 211f.
 Seelentwanderung 37, 39, 47, 64.
 Seneca 50.
 Servilius Tullius 24.
 Sertius Apuleius 24.

Silius Italicus 98¹⁷².
 Soden, H. v. 83.
 Sokrates 12, 13f., 27, 32, 45, 46.
 Sophokles 25, 28, 31, 45.
 Sotér, Sóteira, Soteria 13, 21ff.,
 28, 32, 34f., 45, 52, 53, 54, 57,
 59, 60, 62, 63, 83, 86.
 Sozomenos 117¹⁹⁸, 118¹⁹⁴.
 Speratus, Paulus 222.
 Spranger, Eduard 190²⁵⁶, 197²⁷⁰.
 Sraoscha 80.
 Stange, C. 148²²².
 Stanger 107.
 Steiner, Rudolf 95, 147, 156.
 Steinmann, Th. 186.
 Stephan, Horst 195²⁶⁸, 204.
 Stoa 49f., 74, 123f., 165, 217.
 Sundar Singh 92¹⁶⁵, 150.
 Symbolofideismus 204.
 Synkretismus 52, 55, 57, 78, 80.

Taufe 135ff., 138.
 Teresa, hl. 150.
 Tertullian 106, 133f., 164, 184.
 Theios Anthropos 56, 59.
 Theophanes 24.
 Theudas 71.
 Theron 43.
 Thieme, R. 231²⁹⁴.
 Thomas a Kempis 166.
 Thukydides 21.
 Titus 23f.
 Tod: individualisierendes Moment in
 der Religion 12; antiker und christ-
 licher Tod 93ff., 98, 99f.
 Traub, Friedrich 95f.
 Triptolemos 19.
 Troeltsch, Ernst 3, 4, 115, 182, 186²⁵⁰,
 199, 213, 219²⁹².
 Uhde, Fritz von 190.
 Unger, Rudolf 95¹⁶⁹, 129²⁰⁵, 173²³⁸.

Unsterblichkeit 31, 34, 39, 46, 57, 70,
89, 93, 94, 96, 145.
Ufener, Hermann 23²⁷.

Veller, Karl 107¹⁸⁵.
Vergil 63, 66, 72, 142 f., 144, 151.
Verres 24.
Vespasian 71.
Vicarius Christi vel Dei 152.

Wach 83¹⁵⁵.
Weber, Wilhelm 63¹²⁰, 72, 142²¹⁸,
143, 145²¹⁸.
Weiß, Johannes 199.
Wendland, Paul 12, 13¹⁶, 21²⁴, 22²⁶,
23²⁸, 24³⁰, 82, 84, 25³⁷, 26⁴⁰, 27⁴¹,
43, 28, 64¹²⁴.
Wendt 199.
Wernle VII, 199.
Wichern 106, 119

Wittig, Josef 178, 205 f.
Wobbermin 28, 32⁵⁰, 35^{60, 61}, 53¹⁰⁴,
54¹⁰⁶, 88^{161a}, 100¹⁷⁵, 181, 182²⁴⁷,
188 f.
Wronsky, C. 116¹⁹¹.
Wünsch, R. 14¹⁹, 15, 16^{19a}, 17^{19b}.
Xenophanes 46.
Xenophon 21.

Yagreu 36.
Zarathustra 75, 76.
Zenon 49.
Zeus 13, 14, 17, 18 ff., 33, 36, 37,
42 f., 46, 49, 55, 57.
Zeus Chthonios 30.
Zeus Eoter 23, 53.
Zinzendorf, N. L. 150, 193 ff., 196.
Zscharnack 215²⁸⁹.
Zwingli 138.

Schriften zum Idealismus

Der deutsche Staatsbürger. Leipzig, Quelle & Meyer 1924.

Schiller, Goethe und das deutsche Menschheitsideal. Leipzig, Teubner 1920.

Mozarts Zauberflöte. Jena, Diederichs 1913, jetzt bei Alfred Unger, Berlin

Wandlungen in Goethes Religion. Ein Beitrag zum Bund von Christentum und Idealismus. Berlin, Alfred Unger 1923.

Drei Hefte in der Bücherei der Christlichen Welt. Gotha, Leopold Klotz, unter den Titeln:

Vom christlichen Sinn des deutschen Idealismus. 1924.

Faustisches Christentum. 1925.

Wir heißen's fromm sein. 1926.

★

Schriften zur Religion

Gottesfrieden, Reden über Religion. Tübingen, Siebeck 1919.

Protestantismus als Tatglaube. Marburg 1919.

Religion in Amerika. Gießen, Löpeltmann 1914.

Der christliche Aktivismus Nord-Amerikas in der Gegenwart.
(Heft 2 der Theolog. Amerika-Bibliothek.) Gießen, Löpeltmann
1925.

★

Schriften zur Theologie

Die Ethik Pascals. Gießen, Löpeltmann 1907.

Pascal. Basel, Fr. Reinhardt 1920.

Der religiöse Wahrheitsbegriff in der Philosophie Rudolf Euckens.
Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1910.

Zahlreiche Aufsätze über Kant, Bergson, R. Otto, H. Cohen,
P. Natorp, W. Herrmann, E. Troeltsch, Theologie des Aus-
landes u. a. in der „Zeitschrift f. Theologie und Kirche“,
Verlag Siebeck, Tübingen, deren Mitherausgeber B. ist.



Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten Von

Prof. Dr. H. Achelis. 2. verbesserte Auflage. 350 Seiten mit 20 Tafeln. In Leinenband M. 10.—

„Professor Achelis hat erreicht, was er wollte. Keine störenden Hinweise auf die Werke anderer, keine hemmenden Auseinandersetzungen mit abweichenden Ansichten, aber völlige Beherrschung des ungeheuren Stoffes und aller der komplizierten Fragen. Fest, ruhig, zielstrebig schreitet die Darlegung dahin.“

Neues Sächsisches Kirchenblatt

Die Geschichte des deutschen Glaubens Von Geheimrat

Prof. Dr. H. von Schubert. 279 Seiten. In Leinenband M. 8.—

„Ein Meister geistesgeschichtlicher Darstellung hat uns dies selten wertvolle Buch beschert. Es mußte als ein Wagnis erscheinen, die Geschichte des deutschen Glaubens in den Grundlinien zu behandeln; aber keiner war mehr berufen, den ersten Versuch einer Schilderung des religiösen Lebens auf dem deutschen Volksboden zu unternehmen, als der mit dem deutschen Geistesleben so innig vertraute Verfasser.“

Münchener Neueste Nachrichten

Religionsphilosophie Von Prof. D. Dr. R. Zelle. Etwa

350 Seiten. In Leinenband etwa M. 8.—

Den überaus schwierigen Fragen der Religionsphilosophie geht dieses Werk nach und erhellt die vielfach noch ungelösten Probleme, die die Religion als menschliches Bewußtseinsphänomen stellt. Die sogenannte Gegenstandsfrage in der Religionsphilosophie wird dahin beantwortet, daß die Religion etwas Ursprüngliches, dem Menschengeniste von Haus aus Eigenes ist. Ein höchst bedeutsames Werk für Theologen und Philosophen.

Das Christentum in unserer Kultur Von Prof. D. W.

Lüttge. 207 Seiten. In Leinenband M. 7.—

„Auf die Frage, ob auch die Religion in das Werden und Vergehen der Zeitwerte mit hineingerissen wird, gibt das geistvolle Werk Prof. Lüttges eine Antwort, die den richtigen Weg durch alle Zweifel und Abwege weist, indem er die alle Kultur überragende Wahrheit und Lebenskraft des Christentums nachweist. Das Buch ist eine hochwillkommene Fundgrube geistiger Klarheit.“

Der Reichshote

232 S

Bornhausen, K.B.

B645

Der erlöser

232 S

B645

